

POLSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE
KOMITET GŁÓWNY OLIMPIADY FILOZOFICZNEJ



OLIMPIADA FILOZOFICZNA

N U M E R J U B I L E U S Z O W Y

Laureaci Krajowych Olimpiad Filozoficznych

I Olimpiada Filozoficzna (1988/1989): Marek A. Kowalczyk (I), Wawrzyniec Rymkiewicz (II), Ewa Jerzykowska (III); **II Olimpiada Filozoficzna (1989/1990):** Rafał Choroszyński (I), Kamila Mazurkiewicz (II), Michał Bitner (III); **III Olimpiada Filozoficzna (1990/1991):** Mariusz Wiechecki (I), Weronika Tomczyk (II), Anna Frątczak (II), Jan Wasiewicz (III); **IV Olimpiada Filozoficzna (1991/1992):** Maciej Witek (I), Adam Cebula (II), Marek Hohenauer (III); **V Olimpiada Filozoficzna (1992/1993):** Mariusz Ślósarczyk (I), Bartosz Targański (II), Anna Mach (III); **VI Olimpiada Filozoficzna (1993/1994):** Przemysław Bednarz (I), Sławomir Czarnecki (II), Michał Filipczuk (III), Sebastian Korczyk (III); **VII Olimpiada Filozoficzna (1994/1995):** Dobrosław Kot (I), Tomasz Kąkol, Lech Nijakowski, Mateusz Olszewski (II–IV ex aequo); **VIII Olimpiada Filozoficzna (1995/1996):** Mateusz Stróżyński (I), Tomasz Kąkol, Borysław Paulewicz (II–III ex aequo); **IX Olimpiada Filozoficzna (1996/1997):** Leszek Kołodziejczyk (I), Mateusz Stróżyński (II), Ewa Kobylecka (III); **X Olimpiada Filozoficzna (1997/1998):** Anna Masłoń (I), Anna Florek (II), Michał Łuczewski (II), Magdalena Krawczyk (III), Piotr Labeln (III), Łukasz Wróbel (III); **XI Olimpiada Filozoficzna (1998/1999):** Krzysztof Wojdyło (I), Jakub Wyborski (I), Iwona Burzyńska (II), Piotr Cichocki (II), Artur Kosek (II), Miłosz Pawłowski (II), Magda Sadurska (II), Justyna Sidorska (II), Jakub Szymanik (II), Marcin Zajękowski (II), Michał Prządka (III), Paweł Tomczok (III), Renata Mieñkowska (III), Karol Palion (III); **XII Olimpiada Filozoficzna (1999/2000):** Mateusz Matyszkowicz (I), Michał Jaraczewski (II), Łucja Morawska (III), Michał Rozynek (III), Emilia Smolak (III); **XIII Olimpiada Filozoficzna (2000/2001):** Krzysztof Kwiatkowski (I), Krystian Jobczyk (II), Karol Milczarek (II), Anna Tomaszczyk (III), Leszek Wroński (III), Anna Żelechowska (III); **XIV Olimpiada Filozoficzna (2001/2002):** Anna Banasiak (I), Piotr Lipski (I), Maciej Melon (II), Magdalena Kalembe (III), Paweł Marcisz (III); **XV Olimpiada Filozoficzna (2002/2003):** Juliusz Iwanicki (I), Przemysław Piwowarczyk (I), Elżbieta Trepkowska (II), Grzegorz Blacha (III), Klara Kocharńska (III); **XVI Olimpiada Filozoficzna (2003/2004):** Aleksander Temkin (I), Przemysław Tacik (I), Joanna Kusiak (I), Wojciech Szymański (I), Ewa Zadykowicz (II), Anna Mitzner (II), Mariusz Wiatrak (III), Ireneusz Piętowski (III), Leopold Hess (III), Tomasz Ewertowski (III), Alicja Malinowska (III); **XVII Olimpiada Filozoficzna (2004/2005):** Adela Piątek (I), Agata Bąk (II), Artur Lewandowski (II), Marcin Kotowski (III); **XVIII Olimpiada Filozoficzna (2005/2006):** Jan Borowicz (I), Adrian Ziółkowski (II), Szymon Nowak (II), Adam Andrzejewski (III); **XIX Olimpiada Filozoficzna (2006/2007):** Mateusz Łętyk (I), Michał Godziszewski (II), Amelia Choroszeńska (III); **XX Olimpiada Filozoficzna (2007/2008):** Michał Godziszewski (I), Małgorzata Waluk (II), Emilia Mazik (II), Jabub Daab (III);



OLIMPIADA FILOZOFICZNA

**NUMER 42
JUBILEUSZOWY**



POLSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE
KOMITET GŁÓWNY OLIMPIADY FILOZOFICZNEJ
WARSZAWA 2013

OLIMPIADA FILOZOFICZNA
wydaje Polskie Towarzystwo Filozoficzne
ISSN 1509-7439

Rada Programowa
Władysław Stróżewski (przewodniczący),
Barbara Markiewicz,
Józef Niżnik

Redaktor
Barbara Kalisz

Adres Redakcji
ul. Nowy Świat 72, 00-330 Warszawa, Pałac Staszica
p. 160, tel. (022) 826-52-31 w. 759
tel/fax (022) 657-27-59
e-mail: Olimpiad@ifispan.waw.pl

Projekt okładki
Alina Wiszenko-Zabrowarny

Druk
Pracownia Wydawnicza, Zalesie Górne

Na okładce wykorzystano rysunek
Kartezjusza z *Zasad Filozofii*

Wydano z funduszy MEN

Spis treści

Barbara A. Markiewicz. <i>Zamiast Wstępu</i>	5
--	---

Jubileusz Przewodniczącego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego prof. Władysława Stróżewskiego

<i>Człowiek i Filozof</i>	7
Władysław Stróżewski. <i>O przeświadczeniach w życiu i sztuce</i>	9
Władysław Stróżewski. <i>Co to znaczy filozofować?</i>	27
Władysław Stróżewski. <i>Wolność i wartość</i>	31

Filozofowie dla Olimpiady

Janina Gajda-Krynicka. <i>Spory o filozofię platońską</i>	38
Beata Szymańska. <i>Czy Wschód jest mistyczny? Kilka uwag na temat buddy- zmu zen</i>	48
Barbara A. Markiewicz. <i>Kant i „sprawy drobne”</i>	58
Magdalena Gawin. <i>Umowa społeczna i nowożytna refleksja polityczna</i>	65
Władysław Krajewski. <i>Hipotetyzm, trzy światy, krytyczny racjonalizm</i>	71
Marta Zaręba. <i>Weryfikacjonizm, indukcjonizm, falsyfikacjonizm. Z zagad- nień współczesnej filozofii nauki</i>	75
Jan Krokos. <i>Filozofia Jacquesa Maritaina</i>	83
Jan Krokos. <i>Filozofia Karola Wojtyły</i>	87
Jacek Juliusz Jadacki. <i>Tadeusz Kotarbiński</i>	91
Adam Andrzejewski. <i>Główne pojęcia estetyki współczesnej</i>	103
Krzysztof Wójtowicz. <i>Wokół zagadnień z logiki</i>	109
Józef Niżnik. <i>Życie codzienne i filozofia</i>	120
Józef Andrzej Stuchliński. <i>O idei olimpizmu filozoficznego. Refleksja aksjolo- giczna</i>	125

Ludzie Olimpiady

Magdalena Gawin. <i>O Przewodniczącej KG OF</i>	128
Maciej Konrad Kraszewski. <i>Po co komu filozofia?</i>	132
Zbigniew Zdunowski. <i>Kilka myśli niepostępowego praktyka o szkole i edukacji</i>	139
Jarosław Jarszak. <i>Olimpiada Filozoficzna – szkoła kształtowania postaw</i>	144
Mirosław Mylik. <i>Troska o przywrócenie filozofii właściwego miejsca w szkole – jubileuszowe refleksje z okazji 25-lecia Olimpiady Filozoficznej</i>	147
Krzysztof Śleziński. <i>Bielsko-Biała miejscem spotkań młodych filozofów</i>	150
Tomasz Dreinert. <i>Refleksja nad Olimpiadą Filozoficzną</i>	153
Halina Rarot. <i>Komitet Okręgowy Olimpiady Filozoficznej w Lublinie</i>	155
Grażyna Sopalak. <i>Olimpiada Filozoficzna w Okręgu Gorzowskim</i>	159
Waldemar Szymczak. <i>Szkolne Koło Filozoficzne II LO w Gorzowie Wielkopolskim</i>	162
Magdalena Szokalska-Kępka. <i>Olimpiada Filozoficzna w Okręgu Radomskim</i>	164
Ryszard Kruk. <i>Filozoficzne jubileusze w I LO im. Ks. St. Konarskiego w Rzeszowie</i>	166
Jolanta Toll. <i>Edukacja filozoficzna na lekcjach języka polskiego</i>	169
Magdalena Gawin. <i>Ostatnie pięć lat Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej</i>	179
Wydawnictwo PWN	181
Noty o autorach	184

Zamiast Wstępu

Drodzy przyjaciele, Uczestnicy Olimpiady Filozoficznej i jej Sympatycy

Kolejny numer Biuletynu OF, który wydajemy z okazji XXV edycji Olimpiady Filozoficznej, chciałabym otworzyć refleksją, z pozoru filozoficznie dość trywialną, a związaną z upływem czasu. Jak już dawno zauważono, z wiekiem czas płynie szybciej. Nawet nie zdążyliśmy dokończyć obchodów XX-lecia OF (nie udało nam się np. przygotować zapowiadanego wówczas wyboru tekstów filozoficznych), jak okazało się, że nadeszła XXV edycja i też warto ją uczcić. Być może 25 lat, to nie jest bardzo sędziwy wiek, chociaż dla większości uczestników OF oznacza pewnie wiek emerytalny. Kiedy ma się naście lat, przyszłość wydaje się nieskończona, a przeszłość nieważna. Doświadczenie czasu, jak przekonują fenomenologiczne analizy, jest bowiem zróżnicowane nie tylko poprzez sytuacje i indywidualne nastroje, ale także kulturowo i pokoleniowo. W ten sposób owa wcześniejsza refleksja nad upływem czasu nabiera, jak sądzę, filozoficznej wagi.

Z okazji kolejnej rocznicy OF chcielibyśmy zatem spróbować zderzyć, poprzez dobór materiałów do tego Biuletynu, przeszłość i przyszłość obecnej polskiej filozofii, choć oczywiście rozpatrywanej bardzo wąsko i pod określonym kątem widzenia. Jej przyszłość, o czym jesteśmy przekonani, zależeć będzie od obecnych uczniów szkół średnich i gimnazjów, oraz od ich nauczycieli, których potrafimy, m.in. przez zachęcanie do udziału w OF, zainteresować filozofią. Dowodzą tego teksty przesłane przez nauczycieli i organizatorów OF i umieszczone w dziale „Ludzie Olimpiady”. Jednym z powodów tego zainteresowania stać się może właśnie przeszłość filozofii, ogromny zbiór koncepcji i myśli, które od 2500 lat decydują o jej swoistości i bogactwie – niektóre z tych koncepcji prezentujemy w dziale pt.: „Filozofowie dla Olimpiady”.

Sięgając do tego zbioru, chcemy równocześnie uhonorować 80-rocznicę urodzin profesora Władysława Stróżewskiego, którego dorobek znalazł już sobie w historii polskiej filozofii właściwe miejsce. Nie jest to jednak jedyny powód jego obecności w tym jubileuszowym Biuletynie. Jako Przewodniczący Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, profesor Stróżewski zdecydował

w roku 1989 o przejęciu przez Towarzystwo organizacji OF i tym samym zapewnił jej dalsze trwanie. Od tego czasu bardzo interesuje się każdą edycją OF, troszcząc się tak o jej poziom merytoryczny, jak i o sprawy organizacyjne. W imieniu Komitetu Głównego OF, chciałabym w tym miejscu bardzo podziękować profesorowi Stróżewskiemu za życzliwą uwagę i zawsze mądrą radę.

Sięgając w przeszłość musimy jednak pamiętać, iż dla młodych uczestników Olimpiady Filozoficznej każda jej kolejna edycja oznacza pierwsze spotkanie z filozofią i w taki, czy inny sposób, wiąże oni z nią swoją przyszłość. Jeśli zatem nie zawsze udaje się im osiągnąć zamierzone cele (np. udział w finale, czy bycie laureatem), to zawsze szanujemy wysiłek, jaki podejmują, decydując się na udział w Olimpiadzie Filozoficznej, tym bardziej, iż wiąże się on często z dodatkowymi trudnościami, takimi jak brak dostępu do źródłowej literatury, czy fachowej pomocy (w wielu szkołach nie ma zajęć z filozofii). Tym bardziej warto podkreślić fakt, iż liczba uczestników OF, mimo różnych fluktuacji od wielu lat pozostaje właściwie na niezmiennym poziomie. Wielka to zasługa „Ludzi Olimpiady”: Nauczycieli, Członków Komitetu Głównego, Komitetów Okręgowych, w końcu samego Biura OF.

Podobnie jak przy okazji XX-lecia OF, tak i dzisiaj, nie przywołujemy kolejnej rocznicy, aby podsumowywać, czy świętować. Ponieważ mamy nadzieję, że mimo kryzysu i coraz mniejszych środków finansowych uda nam się organizować kolejne edycje Olimpiady Filozoficznej (o co apelujemy do Ministerstwa Edukacji Narodowej), jako miejsce spotkania tych, dla których filozofia jest wartością. Wprawdzie filozofia nie ma bezpośrednio praktycznego znaczenia i jej efektów nie daje się w prosty sposób przełożyć na zyski finansowe, jednak to jej obecność decyduje o jakości naszego życia, bo jak zauważył jeden z wybitnych polskich filozofów, Stefan Świeżawski:

...zadaniem filozofii nie jest poprawa życia, a zarazem jest faktem niezaprzeczalnym, że filozofia jest jednym z czynników, które najskuteczniej przyczyniają się do tej poprawy.

Właśnie dlatego warto inwestować w filozoficzne zainteresowania młodego pokolenia, czym od ćwierć wieku zajmuje się Olimpiada Filozoficzna.

JUBILEUSZ PRZEWODNICZĄCEGO POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO PROF. WŁADYSŁAWA STRÓŻEWSKIEGO



Człowiek i Filozof

Profesor Władysław Stróżewski – Przewodniczący Polskiego Towarzystwa Filozoficznego – 8 czerwca br. kończy 80 lat. Przez cały ten czas długoletniego prezesowania (został Przewodniczącym w 1990 r. po śmierci Prof. Klemensa Szaniawskiego) żywo interesuje się Olimpiadą Filozoficzną, jej organizacją i działalnością. Biuro i KGOF zawsze może liczyć na jego pomoc w rozwiązywaniu trudnych, kontrowersyjnych spraw, przy czym naczelną dla Niego wartością jest dobro innego. Mimo zdrowotnych dolegliwości często pokonuje trasę Kraków – Warszawa, aby wygłosić odczyt, wziąć udział w pracach Komitetu itp. Jego delikatność, skromność w obcowaniu z innymi oraz Wielki Autorytet Filozofa i Człowieka – tak rzadko spotykany w dzisiejszych czasach – jest dla Olimpiady busolą w realizacji celów edukacyjnych. Dziękujemy Panie Profesorze i życzymy Sto Lat !

Profesor urodził się 8 czerwca 1933 roku w Krotoszynie. Liceum Ogólnokształcące ukończył w 1951 r. w Koźminie Wielkopolskim, a studia w 1955 na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Uczeń takich filozofów, jak m.in. R. Ingarden, S. Swieżawski, T. Czeżowski. Tytuł profesorski uzyskał w 1984. Był wykładowcą na wielu uczelniach, głównie na Uniwersytecie Jagiellońskim, KULu, Kolegium Filozoficzno-Teologicznym OO Dominikanów w Krakowie. Jest także redaktorem naczelnym Kwartalnika Filozoficznego.

Zajmuje się metafizyką, estetyką, aksjologią i filozofią twórczości. Napisał wiele prac, m.in.: Logos, wartość, miłość; Ontologia; O wielkości. Szkice z filozofii człowieka; Wokół piękna. Szkice z estetyki; Istnienie i sens; Istnienie i wartość; Dialektyka twórczości; W kręgu wartości; Wykłady o Platonie.

Na stronach następnych drukujemy wykłady Profesora wygłoszone dla uczestników Olimpiady Filozoficznej.

O przeświadczeniach w życiu i sztuce

I

Punktem wyjścia poniższych rozważań jest Husserłowska koncepcja redukcji (eidetycznej i transcendentalnej), postulującej konieczność „zawieszenia” (*epoche*) tzw. tezy nastawienia naturalnego, wynikającej z przeświadczenia o realnym istnieniu świata, do którego i sami należymy. Zawieszenie tej tezy – jakkolwiek byłoby rozumiane – doprowadzić ma do ujawnienia strefy tzw. czystej świadomości, a więc swoistej dziedziny bytowej, w którą nie trafia „wyłączenie”, a która stanowi właściwe pole badań fenomenologii. Świadomość tę wolno także nazwać „świadomością transcendentalną”.

Postawić można pytanie, czy przeświadczenie o istnieniu (i realnym sposobie istnienia) świata, w jakim żyjemy, jest jedynym przeświadczeniem, jakie w naszym życiu żywimy. Zostawmy tymczasem pytanie to otwarte; możemy zresztą z pewnością powiedzieć, że zawieszenie sądu, na nim opartego, czyli, jak się często Husserl wyraża, „tezy generalnej”, jest jedyną drogą do osiągnięcia czystej świadomości. Inna rzecz, że samo „zawieszenie” i sposób jego rozumienia budzi rozliczne trudności; zdaje z nich sprawę m. in. Roman Ingarden w swym *Wstępie do fenomenologii Husserla*, by dojść do konkluzji, że „na tej więc drodze, dokonawszy redukcji, odkrywam nie tylko to, co domniemane jako takie, lecz również szczególne, specyficzne nowe procesy, zmiany sensu tego, co domniemane, jako takiego – procesy nie rozgrywające się w świecie realnym. [...] Dzięki redukcji otrzymuję zatem wielki materiał fenomenów, bardzo skomplikowanych, często ze sobą pozrastanych – i muszę wszystko z nich wyczytać, a także przeprowadzić ich analizę”¹.

Analizom przeświadczeń poświęcił Husserl wiele miejsca w *Ideach*. Ale dokonuje się to już w strefie czystej świadomości, w badaniach należących do noezy charakterów przeświadczeń, decydujących o odpowiadającym im spo-

¹ *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Wykłady wygłoszone na Uniwersytecie w Oslo (15 wrzesień – 17 listopad 1967), z języka niemieckiego przełożył Andrzej Półtawski, Warszawa 1974, s.196 i 197.

sobom (*modi*) istnienia występującym w noematach². Badania tych właśnie zależności mają decydujące znaczenia dla rozstrzygnięcia sporu o istnienie (ściślej: sposobu istnienia) świata.

Ale nie pójdziemy dalej tą drogą. Proponuję wrócić do świata naturalnego nastawienia i zacząć raz jeszcze tam, gdzie dokonała się pierwsza *epoche*, „zawieszenie” tezy generalnej. Chodzi o to, by stanąć na gruncie pełnego, integralnego doświadczenia naszego świata, zbadać, czy w ramach naszych przeżyć zachodzą także inne przeświadczenia, może nie tak ważne, jak to, które dotyczy istnienia świata realnego, ale mające znaczenie dla naszego życia. Być może i one winny zostać poddane operacji „zawieszenia”, co pozwoliłoby wniknąć głębiej w ich istotę i zdać sprawę z roli, jaką pełnią w całości naszych przeżyć.

*

Żyjemy w świecie przeświadczeń. Świat przeświadczeń jest moim światem, tak, jak przeświadczenia są moimi przeświadczeniami. Przez przeświadczenie rozumiem stan umysłu przyjmującego jakąś „prawdę”, ale bez jej bezwzględnej akceptacji, przekonania o jej pewności. Przeświadczenie jest niejako zawieszone między przypuszczeniem a stwierdzeniem (potwierdzeniem, asercją). Ostateczną instancją prawomocności przeświadczeń jestem ja sam. To są **moje** przeświadczenia i sam biorę za nie odpowiedzialność. Prawomocność przeświadczeń może być jednak sprawdzana. Chodzi o **moc** ich obowiązywania.

Przeświadczenia mogą być mocne i słabe. Ich „moc” zależy m.in. od stopnia ich oczywistości. Oczywiste mogą być bądź one same, bądź inne przeświadczenia, na których się opierają. Przeświadczenia mogą więc być porównywane, mogą tworzyć określone „sieci”, mogą zachodzić między nimi relacje dialektyczne i różne stopnie „napięć”, do wzajemnego wykluczania się włącznie.

Z tego, że przeświadczenia są moimi przeświadczeniami, nie wynika, że są one z konieczności monosubiektywne. Przeciwnie: mogą być żywione przez wiele podmiotów, stając się tym samym elementami rzeczywistości społecznej. Bywają przeświadczenia, które – zwłaszcza gdy pochodzą od jakiegoś

² *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przełożyła i przypisami opatrzyła Danuta Gierulanka, Tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził Roman Ingarden, Warszawa 1967, s. 356 i nn.

autorytetu – są skwapliwie podejmowane przez innych, przyczyniając się do cementowania określonej wspólnoty ideowej, zdolnej w skrajnych przypadkach posunąć się do fanatyzmu. Przeświadczenia nabierają mocy pewników, bezwzględnie obowiązujących „prawd wiary”. Wspólnota, przez sam fakt wyznaniowej wspólnotowości, sankcjonuje przeświadczenia, akceptuje je bezkrytycznie i godzi się na wynikające stąd konsekwencje praktyczne – z walką z przeciwnikami owych przeświadczeń włącznie.

Przeświadczenia są ważne nie tylko same dla siebie, ale i ze względu na ich rolę w naszym widzeniu świata. Ten jawi się wraz z nimi albo poprzez nie, jak przez swoisty filtr, podobny do kantowskich kategorii umysłowych. W ten sposób przeświadczenia modyfikują, a niekiedy nawet niejako zatrzymują obraz rzeczywistości, uniemożliwiając bezpośredni do niej dostęp. Ich uprzedzająca rola (wywoływanie uprzedzeń!) widoczna jest w szczególności w rzeczywistości społecznej.

Bodaj najważniejszą cechą przeświadczeń jest ich bezrefleksyjność. Przeświadczenia są przeżywane tak, jak na początku zostały przyjęte, bez zastanawiania się nad ich źródłem czy ich poznawczą wartością. Przeświadczenie wyklucza zastanawianie się nad nim, poddawanie próbie, wątplenie. Jest bezkrytycznie akceptowane takim, jakim jest – aż do momentu dokonania na nim swego *epoche*, o czym będzie mowa na końcu.

Bezrefleksyjność sprzyja irracjonalizmowi. Wiele naszych przeświadczeń nie da się w żaden sposób racjonalnie wytłumaczyć. A mimo to upieramy się przy nich, nie dopuszczając nie tylko ich krytyki, ale nawet zwykłego namysłu czy zastanowienia. W takich sytuacjach ujawnia się autonomia woli. Ta zaś nie zawsze jest – jak pragnął Kant – wolą dobrą, motywowaną jedynie światłem czystego rozumu. Istnieje także zła wola, o trudnych do zrozumienia korzeniach. Charakterystycznym sposobem jej zachowania jest upór. Ten zaś stanowi ważny współczynnik niektórych przynajmniej przeświadczeń. A wzmaga się on wtedy, gdy towarzyszą mu silne emocje. To tu właśnie rodzi się zjawisko tzw. ślepej miłości, czy prowadzącego nieraz do fatalnych skutków zadurzenia. I przeciwieństwo takiej miłości – równie ślepa nienawiść.

W każdym przeświadczeniu zawiera się pewien moment wiary. Nie jest to jednak wiara oparta na zawierzeniu (komuś), tym bardziej nie na decyzji jej potwierdzenia, prowadzącej – by posłużyć się terminem zaproponowanym przez Stanisława Brzozowskiego – do przyświadczenia wiary. Przyświadczenie wymaga jasnego rozeznania jego przedmiotu i – co niemniej ważne

– świadomego aktu woli, decyzji, świadectwa. Zwykle przeświadczenie tych cech nie posiada.

Osobną problematykę stanowi sprawa źródeł i genezy przeświadczeń. Z pewnością kształtują się one, utwierdzają i zmieniają w czasie, poczynając od zarania naszego świadomego życia. Składają się na nie wiadomości wynoszone ze szkoły, własne doświadczenia życiowe, zasłyszane opinie, a nawet sny i przeczucia. Coraz to powiększająca się wiedza o człowieku każe brać pod uwagę czynniki wrodzone, uwarunkowania genetyczne itd. Idąc coraz głębiej w poszukiwaniu genezy jednostkowych przeświadczeń winniśmy, być może, dotrzeć do archetypów, które je ostatecznie determinują. Rzecz jest jednak niełatwa – i kontrowersyjna.

Przeświadczenia nigdy nie są oparte wyłącznie na tak czy inaczej rozumianej wiedzy, ani na tzw. obiektywnych faktach. Przeświadczenia zabarwione są zawsze pewną domieszką subiektywności, wszak z istoty swej są m o i m i przeświadczeniami. I jakkolwiek w miarę upływu świadomego życia staram się ugruntowywać je na obiektywnych danych, odpowiedzialność za nie ponoszę zawsze ja sam, jako ich podmiot i sędzia. Ode mnie zależy, co przyjmę, a co odrzucę, co uznam za ważne, a co zbagatelizuję.

Odsłania się bowiem jeszcze jeden rys przeświadczeń: ich zabarwienie aksjologiczne. Świat przeświadczeń budowany jest także na zasadzie preferencji. Ich źródłem jestem znów ja sam; ściślej: moja struktura aksjologiczna, zwłaszcza mój – jak go nazwał Max Scheler – *ordo amoris*.

Przeświadczenia mają różne stopnie jasności i oczywistości. Wynika to z tego, że należą, przynajmniej potencjalnie, do sfery świadomości, mogą być więc mniej lub bardziej jasno uświadamiane, poddawane wątpliwościom, analizowane, krytykowane, a nawet likwidowane lub „zawieszane”. Mogą pojawiać się spontanicznie bądź w wyniku długotrwałego namysłu. I być głębokie lub płytkie, bliższe pewności bądź przypuszczeniu. Przeświadczenia mogą być „mocne” lub „słabe”, podbudowane stanowczością lub uporem.

Przeświadczenia odnoszą się zawsze do c z e g o ś. Od strony ich przedmiotu wyróżnić możemy trzy grupy:

- I. dotyczących mnie samego,
- II. dotyczących świata zewnętrznego,
- III. dotyczących świata Transcendencji.

I. Pierwszym przedmiotem przeświadczeń jestem ja sam

1. Zacznijmy od przeświadczeń, które – zdawałoby się – są najważniejsze: dotyczących własnego istnienia. Tymczasem w życiu codziennym schodzą one na dalszy plan. Nie ma potrzeby nieustannego uprzytamniania sobie, że jestem. To przeświadczenie zdaje się tak oczywiste, że nie wymaga refleksji. I nie wymaga skomplikowanego dochodzenia, na wzór – dla przykładu – dociekań Kartezjusza, poprzez *cogito*. Egzystencjalne doświadczenie siebie wysuwa na plan pierwszy nie „czyste” istnienie, lecz raczej trwanie. Trwam, podobnie jak trwa otaczający mnie świat, mój świat, *Lebenswelt*. Z nim i w nim współistnieję w przeświadczeniu, że tak będzie zawsze, że będę trwał bez końca. Refleksja nad przygodnością mego istnienia pojawia się rzadko, jak rzadko pojawia się myśl o śmierci. Czy to samo dotyczy także odniesionego do niej przeświadczenia? Co do myśli nie ma wątpliwości: ta nawiedza mnie od czasu do czasu, jako teoretyczny pewnik: wiem, że muszę umrzeć. Ale czy jestem o tym tak do końca przeświadczony? I czy wyciągam z tego określone wnioski? Dzieje się coś dziwnego: wiem o śmierci, lecz zachowuję się tak, jakby jej miało nie być. Czyżby więc dominowało (jak u Epikura!) przeświadczenie o nieobecności śmierci? Skąd przeświadczenie, że jutro będzie tak, jak dzisiaj, że jeszcze nie nastąpi koniec mego życia? Mimo te wątpliwości, przeświadczenie dotyczące śmierci jest szczególnie „mocne”, nieustępliwe. I otwiera natychmiast dalszą serię przeświadczeń na temat tego, co będzie po śmierci. Alternatywa podstawowa brzmi: nicość albo dalsze, chociaż inne życie.

W ramach przeświadczeń egzystencjalnych pojawia się jeszcze jedno, niezwykle ważne: dotyczące drugiego człowieka. Staję w obliczu jego istnienia, a to jego istnienie nie może być dla mnie obojętne. Otwiera się cała gama przeświadczeń na temat mego stosunku do niego i jego do mnie, od obojętności do miłości. Bywa, iż jestem przeświadczony, że z tym oto człowiekiem nic mnie nie łączy i łączyć nie może, ale zdarza się, że jestem przekonany, że jest mi bliższy niż ja sam sobie. Przeświadczenie bliskości nie tylko bogaci mnie, ale w pewnym sensie konstytuuje. Najpełniej i najpiękniej dostrzegł to Martin Buber i zamknął w możliwie najkrótszej formule: *Ja – Ty*.

2. Szczególnie ważne jest przeświadczenie o mojej tożsamości. Doświadczając, czy „przeżywając” siebie dzisiaj, jestem przeświadczony, że jestem ten sam, którym byłem dwadzieścia lat temu, i trzydzieści lat, i gdy byłem studentem, i jeszcze dawniej. Aż do czasu, którego sam nie mogłem bezpośrednio świadomie doświadczyć, ale który biorę pod uwagę, przeświadczony, że ci,

k którzy mi o nim mówią, nie wprowadzają mnie w błąd i w błąd wprowadzić mnie nie chcą. Jak widać, różnego rodzaju przeświadczenia spletają się tu ze sobą, piętrzą się i wzajemnie warunkują.

Dzięki przeświadczeniu o swej tożsamości czuję się odpowiedzialny za to, co dawniej robiłem, odczuwać mogę zadowolenie ze swych osiągnięć, smutek z powodu porażek i wreszcie wstyd z powodu niecnych zachowań czy czynów, których powinienem był uniknąć. Z powodu przeświadczenia o swej tożsamości odczuwam satysfakcję, gdy jestem doceniany, ale i ból, gdy dowiaduję się, że z powodu jakiegoś wcześniejszego przestępstwa muszę ponieść karę.

3. Kolejne przeświadczenie dotyczące mnie samego wiąże się z poczuciem własnej wartości. Jak łatwo zauważyć, odnośnie do tych przeświadczeń zająć mogą największe pomyłki. Pozostaje jednak faktem, że jakieś fundamentalne przeświadczenie o własnej wartości istnieje, a jego naruszenie odczuwane jest jako bolesna niesprawiedliwość. Wystarczy przypomnieć sobie, jak uczeń przeżywa niesłuszne oskarżenie o odpisanie zadania od kolegi, albo jak w stosunkach koleżeńskich przeżywa się zarzut hipokryzji.

Przeświadczenie o własnej wartości nie ma nic wspólnego z postawą megalomanii: poczucie to może być ledwie uświadamiane, niezwykle skromne; dopiero refleksja nad nim doprowadzić może do wniosku, iż opiera się ono na tajemniczym ja aksjologicznym lub punkcie aksjologicznej wrażliwości, który kryje się w głębi każdego świadomego podmiotu. Naruszenie tej głębi jest – być może – największą krzywdą, jaka może spotkać człowieka.

II. Przeświadczenia dotyczące świata zewnętrznego

Wypada zacząć od wspomnianego na początku przeświadczenia o realnym istnieniu tego świata. Nie będziemy tego teraz rozwijać. Musimy zwrócić uwagę na przeświadczenia inne, zrazu bodaj jeszcze mniej zauważalne. Przywołajmy tedy najprostsze doświadczenia dotyczące spostrzeżenia zewnętrznego. Już w nim – jeśli tylko nie ulegamy neopozytywistycznym przeświadczeniom o budowaniu przedmiotów z izolowanych „dat wrażeniowych” – musimy, oprócz tego, co dane bezpośrednio, uwzględnić także to, co jedynie domniemane, a więc będące przedmiotem określonego przeświadczenia. Patrząc na sześcian, widzę bezpośrednio jedynie trzy jego ściany, jestem jednak przeświadczony, że z tyłu są także trzy. Inne przeświadczenia dotyczyć będą tego, czy ów obserwowany przeze mnie sześcian jest „pełny”, czy „pusty”. Przeświadczenia dotyczą także mego miejsca w przestrzeni. Wiem, że znajduję się w określonym jej fragmencie, chociaż wcale

o tym nie myślę. Wiem, że za miejscem, właśnie przez mnie zajmowanym, rozciąga się dalsza przestrzeń, najprawdopodobniej aż w nieskończoność. Ta wiedza nie jest mi jednak ani naocznie, ani sprawdzalnie dana: jest to więc znów raczej przeświadczenie.

Podobna sytuacja zachodzi odnośnie do czasu. Wiem, że moje aktualne „teraz” poprzedziła jakaś przeszłość, którą kontynuuję, że tak, jak jestem teraz, byłem przed chwilą, ale i ta wiedza nie jest absolutnie pewna, jest znów raczej przeświadczeniem.

Świat zewnętrzny dany jest mi na ogół nie w sposób absolutnie obojętny. Przeciwnie, jawi się raczej w pewnej otoczce emocjonalnej. Określone przedmioty, zwłaszcza osoby, stany rzeczy, procesy przedstawiają się tak, że spontanicznie wyrażam o nich jakieś sądy wartościujące czy oceny. Zrazu nie są one oparte na głębokich wglądach aksjologicznych, są znów nie rzetelnymi sądami, lecz właśnie przeświadczeniami, często z góry traktowanymi jako tymczasowe.

III.Trzecia dziedzina przeświadczeń jest najtrudniejsza do zanalizowania. Jest to dziedzina Transcendencji

A priori ujawniają się tu trzy postawy wobec niej: (a) negacja, zaprzeczenie istnienia tej dziedziny; (b) sceptycyzm, ujawniający się w wątpliwości co do jej istnienia, (c) akceptacja i afirmacja jej istnienia i to najczęściej jako rzeczywistości najważniejszej zarówno z metafizycznego, jak i aksjologicznego punktu widzenia.

Pierwsza postawa jest szczególnie apodyktyczna. Nie widzi się żadnej alternatywy wobec niej, nie ma najmniejszej potrzeby poddawania jej jakiegokolwiek rewizji. U jej podstaw leży niewrażliwość na jakiegokolwiek „inne” – to, co jest, jest takie, jakie ma być, kwestionowanie tego stanu rzeczy jest po prostu nieuzasadnione.

Druga postawa nie tylko dopuszcza, ale wręcz „hoduje” wątpliwości. Ale do jasnych przeświadczeń nie dochodzi. Widzi różne możliwości, lecz nie akceptuje żadnej.

Postawa trzecia opiera się na bezpośrednim lub pośrednim (na przykład poprzez symbole) doświadczeniu Transcendencji. Jej istnienie nie budzi wątpliwości, co więcej jawi się jako najbardziej oczywiste i najmocniejsze bytowo – absolutne. Jej objawienia są różne: jako absolutne istnienie, Bycie przewyższające wszelki byt, jako to, co święte, numinosum, jako *mysterium*

tremendum i *mysterium fascinans* jednocześnie³. Zawsze jawi się jednak jako Tajemnica, rzeczywistość nieosiągalna dla naszych władz poznawczych, przekraczająca wszystko, co znamy, także w aspekcie metafizycznym.

Są jednak ludzie, którzy potrafią o niej mówić w sposób pewny i przekonujący, bo doświadczyli jej jako czegoś najbliższego i najbardziej oczywistego: autorzy świętych pism, mistycy, niektórzy filozofowie. Świadectw jest wiele. Przypomnijmy jedno z nich, dla chrześcijan bodaj najważniejsze, bo pochodzące od św. Jana Apostoła:

„To wam oznajmiamy, co było na początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione” – (I List, 1-2)

Czy takim świadectwom można zaufać?

Dotykamy tu problemu, którego nie będę w stanie ani rozwinąć, ani rozwiązać: problemu wiary. Wolno mi jednak powiedzieć, że nie widzę powodów, by odrzucać świadectwa wiary. Mogę je przynajmniej włączyć do kręgu moich przeświadczeń.

*

Wszystkie wymienione tu przykładowo przeświadczenia winny zostać poddane operacji „zawieszenia” (*epoche*). Nie chodzi o to, by je odrzucić, lecz zbadać ich prawomocność. „Zawieszenie” pozwoli wyrwać je z kontekstu rozmaitych uwikłań (także natury praktycznej), odsłonić ich właściwy sens, w szczególności zaś wyjaśnić ich stosunek do prawdy. Bo właśnie to jest tu najważniejsze, a zarazem najtrudniejsze do uzyskania.

W przypadku przeświadczeń odnoszących się do zewnętrznego, zwłaszcza materialnego świata, pomocy udzielą nam nauki przyrodnicze, dostatecznie doświadczone i wypróbowane w swych konsekwencjach. W większości przypadków zdani jesteśmy wyłącznie na siebie. Ściślej: na światło własnego rozumu.

Postulat rozumienia, nawet odnośnie do religijnej wiary, znany jest od czasu Ojców Kościoła, ugruntowała go scholastyka. Chodzi oczywiście o słynną formułę *fides querens intellectum*, przypomnianą niedawno w encyklice *Fi-*

³ Zob. Rudolf Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Tłumaczył i indeks zestawiał Bogdan Kupis, Książka i Wiedza, Warszawa 1968.

des et ratio. Fundament moralności widział w czystym rozumie praktycznym Kant. Nawet Pascal, postulujący rozszerzenie naszych perspektyw poznawczych o dziedzinę serca, mówił od razu o jego racjach – *raison du coeur*. I równocześnie stwierdzał, że cała godność człowieka polega na jego rozumie.

Trzeba koniecznie powrócić do kompetencji rozumu i zaufać mu. Jedną z jego metod jest swoiste rozumowanie dialektyczne, polegające na tworzeniu i badaniu alternatyw wobec zastanych przeświadczeń. Inną – poszukiwanie warunków „uniesprzeczniających” nasze poznanie (Krąpiec). Przeświadczenia mogą być prawomocne i nieprawomocne, prawdziwe i fałszywe.

Istnieje logika i dialektyka przeświadczeń. Jednym z zadań filozofii jest ich hermeneutyka. Ostatecznym kryterium obowiązywalności przeświadczeń powinna być ich prawdziwość. „Jestem przeświadczony, że jest tak a tak” i **jest** tak a tak.

Powtórzmy: Czynnikiem decydującym o prawdziwości (a w konsekwencji prawomocności) przeświadczeń jest r o z u m. Kryteria, jakie ma do dyspozycji, są rozmaite. Obok prawdziwości – pewność. Ale pewność ugruntowana w prawdzie. Inaczej prowadzić może do fanatyzmu. Czy nie grozi nam tu jednak swoisty regres w nieskończoność? Przeświadczenie ocenione przez rozum stanie się przecież podmiotem kolejnego przeświadczenia, przeświadczenia „drugiego stopnia”, które wymagać będzie kolejnego „zawieszenia”, zakończonego następnym zawieszeniem? Wydaje się, że to niebezpieczeństwo nie grozi, jeśli tylko dokonamy właściwego użytku z rozumu. Nie ma on zastępować przeświadczeń, lecz je „prześwietlać”, sam zaś, jeśli istotnie jest rozumem, wie, w jakim momencie osiąga swój rozjaśniający cel i kiedy całą procedurę należy zakończyć. Rozum nie należy do tego samego poziomu, co przeświadczenia. Jest wobec nich nie tylko transcendentny, ale i transcendentalny, tzn. stanowi warunek ich możliwości. A wobec tego może je i utwierdzać, i likwidować.

Najważniejszym bodaj sposobem sprawdzania wartości przedmiotu (czy stanu rzeczy) przeświadczenia jest pytanie o jego konieczność. Brzmi ono: „czy tak musi być?” Pytanie to winniśmy stawiać dopóty, dopóki nie uzyskamy jasnej, bezwzględnie oczywistej odpowiedzi. Jak długo czaić się będą cię nie wątpliwości (a wątpliwości winniśmy sami prowokować!), tak długo musimy to pytanie ponawiać. A jest ono ważne także dlatego, że w jego świetle eliminować możemy przeświadczenia, które się jawią jako nie poddające się weryfikacji czy falsyfikacji: są to przeświadczenia „nie wiadomo skąd”, czysto intencjonalne, czasami o charakterze *quasi*-sądów lub sądów życzenio-

wych (*wishful thinking*). W świetle pytania: „czy tak musi być”, odpadną one w pierwszej kolejności.

Mamy prawo dążyć do przeświadczeń pewnych, a więc takich, które zmieniają się w nie dające się kwestionować twierdzenia. W przeciwieństwie do „miękkich”, są to przeświadczenia „twarde”, zdolne ukonstytuować naszą „opcję podstawową”. Jeśli oparta będzie na wierze, to na wierze, która uzyskiwała ostateczne p r z y ś w i a d c z e n i e decyzją rozumu i woli.

Lecz i tu nie wolno nam zrezygnować z nadrzędnej funkcji rozumu. Odwołajmy się raz jeszcze do autorytetów. Oto słowa św. Augustyna: „Niechże nas Bóg ochrania od dopuszczenia myśli, jakoby nienawidził on w nas to, czym stwarzając nas sprawił, że przewyższamy inne zwierzęta. [...] Jeżeli by bowiem to, co mówi prorok, nie było zgodne z rozumem, byłoby rozumowi przeciwne – a niech nas Bóg broni tak myśleć. Jeżeli jest zatem zgodne z rozumem, by wiara wyprzedzała rozum w dochodzeniu do niektórych prawd podstawowych, to nie ulega wątpliwości, że rozum, który każe nam tak myśleć, musi ze swej strony wyprzedzać wiarę. Tak więc zawsze musi iść na czele jakieś rozumowanie”⁴.

I Abraham Joshua Heschel: „Nie mieć wiary to zatwardziałość, mieć wiarę naiwną to zabobon. [...] Jest to tragiczna prawda, że często mylimy się co do Boga, wierząc w to, co nie jest Bogiem, w fałszywy ideał, w marzenie, w kosmiczną siłę, w naszego własnego ojca, w nasze własne ‘ja’. Nie możemy nigdy zaprzestać kwestionowania własnej wiary i zrezygnować z pytania, co dla nas znaczy Bóg”⁵.

W świetle rozumu potrafimy odrzucić przeświadczenia fałszywe, a niepewne przemienić w pewne przekonania. Warunkiem jest jednak dokładne rozeznanie istoty danego przeświadczenia, i to nie tylko jego treści i jego przedmiotu, ale i jego siły, jego źródeł, stopnia prawomocności (przez prawomocność rozumiem możliwość zastosowania sprawdzonego przeświadczenia w praktyce, „pójścia za nim”). Czy taka „operacja” uda się wobec wszystkich przekonań? Trzeba być bardzo ostrożnym w odpowiedzi. Nasza natura jest bardzo skomplikowana. Obok czynników racjonalnych działają w nas moce niepodlegające rozumowi, całe pokłady irracjonalności, emocjonalności,

⁴ List 130, cyt. wg Henri Marrou *Augustyn*, tłum. Jan Stanisław Łoś, Znak, Kraków 1966, s. 122-123.

⁵ A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, tłum. Katarzyna Wojtkowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 134-135.

a zwłaszcza złej woli i wynikające z nich decyzje. Co gorsze, decyzje mające rzekomo racjonalne uzasadnienia. I to najczęściej w postaci przeświadczeń. Dlatego ich rozpoznanie jest tak ważne.

Żyjemy w świecie przeświadczeń. Chodzi o to, by te przeświadczenia były uzasadnione, oparte na prawdzie. I żebyśmy, dzięki temu, mogli żyć w prawdzie.

II

Przeświadczenia poddajemy operacji „zawieszenia” i próbujemy weryfikować je wedle odpowiednio przemyślanych, a w szczególności racjonalnych kryteriów, przy czym termin „racjonalny” nie musi tu oznaczać odwołania się do ciasnej racjonalności, ograniczonej do dyskursu wykluczającego wszystko, co nie da się sprawdzić metodami uznanymi przez sprawdzających za naukowe. Autentyczny racjonalizm zna nie tylko swoje ograniczenia, ale i nie zamyka się na obszary tajemnicy, nie dającej się jeszcze rozumowo przeniknąć. Akceptacja, a przynajmniej dopuszczalność tajemnicy, w różnych jej wymiarach, świadczy o dojrzałości i „klasie” danego racjonalizmu.

Dziedzin, do których sięgnąć może rozum „prześwietlający” przeświadczenia, jest wiele. Trzeba się tylko zgodzić, że mają one swoje racje, z którymi nie tylko można, ale i powinno się liczyć. Tak, jak z racjami rozumu i serca, o których myślał Pascal. Z naszego, jeszcze tymczasowego punktu widzenia, chciałbym zwrócić uwagę na cztery, dające się tu wykorzystać dziedziny: poezję, wiarę, miłość i metafizykę. Zdaję sobie, oczywiście, sprawę z ich heterogeniczności. Jedno ich jednak łączy: przeświadczenie (tak!) o dostępie do prawdy. Tu znów niezbędne są zastrzeżenia: wszak prawda rozumiana może być rozmaicie, dla uniknięcia nieporozumień trzeba więc zawsze precyzować, jakie jej rozumienie mamy na myśli. Ostateczne porozumienie nie jest tu konieczne. Wystarczy wiedzieć, o co chodzi.

POEZJA

Zacznijmy od przeświadczeń wyrażanych słowem poety. Poezja rządzi się innymi prawami, w szczególności ma własne rozumienie prawdziwości, nie oparte (a w każdym razie nie zawsze oparte) na klasycznej, tzw. korespondencyjnej koncepcji prawdy. Dlatego słowom poety należy się poddać, „ulec”, dać wiarę.

[...]

3

Sfera słów – wielkich, jakich nieraz parę
Przez zgasły wieków przelata dziesiątek
I w pierw uderza cię, niż dajesz wiarę,
Godząc – jak strzały ordzewionej szczątek –

6

Czy zapytaliście, czemu C i c e r o?
P a w e ł? lub S o k r a t? tych słów rzekłszy parę,
Żyją ... do dzisiaj cię za piersi bierą,
A ty, choćbyś im nierad, dawasz wiarę⁶.

Poezja, której nazwa pochodzi przecież od *poiein* – stwarzać, kreuje, może lepiej: ewokuje rzeczywistość, o której bez jej mocy sprawczej nie mielibyśmy pojęcia. I tę rzeczywistość, a także to, co kryje się za nią, nam objawia. Jest to rzeczywistość jedyna w swoim rodzaju, spokrewniona z rzeczywistością czystych istot, idei. Dlatego właśnie jest niepowątpiewalna, wykluczająca wszelki sceptycyzm, uchylająca z góry potrzebę weryfikacji. Nie wynika z tego, że słowa poezji nie kreują odpowiedniego przedmiotu intencjonalnego. Rzecz w tym, że ów przedmiot nie zatrzymuje nas na sobie, lecz jest niejako przezroczysty i odsyła do szczególnej, w swoisty sposób ewokowanej i jedynej w swoim rodzaju rzeczywistości transcendentnej. Jeśli możemy tu mówić o jej prawdzie, to o prawdzie jako objawieniu – *veritas ut manifestatio*. A ponieważ wywiedziona jest ona z głębi doświadczeń poety, możemy dopowiedzieć, że prawda poezji (podobnie, jak prawda muzyki!) polega na wyznaniu i objawieniu. Ale i nią rządzi Logos, ten sam, który nadaje sens całej rzeczywistości.

Od razu musimy zastrzec, że wszystko, co powiedzieliśmy i w dalszym ciągu powiemy, odnosi w się do wielkiej poezji, przy czym rozumienie „wielkości” pozostawiamy intuicji. Ta wielkość wypływa z jej prawdziwości i związanego z nią piękna. A kryje się często nawet nie w całości, ale we fragmencie wiersza: zdaniu, frazie czy jednym słowie. Ów fragment w jakiś szczególnie sposób nas uderza, koncentruje na sobie naszą uwagę, a zarazem

⁶ C. Norwid, *Wielkie słowa*, Cyt. wg Cyprian Norwid, *Pisma wszystkie*. Zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył Juliusz W. Gomulicki Tom 2, wiersze, część druga, PIW, Warszawa 1971, s. 112–113.

zmusza do rozwinięcia naszej własnej myśli i do spełnienia – na własną odpowiedzialność – aktu akceptacji tego, co nam objawia. Ten fragment (tak niedostatecznie tu opisany) proponuję nazwać *prawdziwościowym rdzeniem wiersza*.

Chciałbym zilustrować te stwierdzenia trzema przykładami. Pierwszy pochodzi od Sępa Szarzyńskiego, Drugi od Goethego, trzeci od Miłosza.

I nie miłować ciężko i miłować

Nędzna pociecha

Zatrzymajmy się przy tych ośmiu słowach. Między miłowaniem i nie miłowaniem nie ma symetrii. Niemiłowanie jest „ciężkie”, obarcza nas czymś, co odwodzi nas od jakiejś wartości. Przeciwnieństwo niemiłowania – miłość, nie daje pociechy. Oparta na miłości kondycja ludzka naznaczona jest marnością. A jeśli miłość – jak się dalej okaże – należy do istoty tej kondycji (*miłość jest własny bieg życia naszego*), marność naszego bytowania objawia się w pełni oczywistości. Dalszy ciąg sonetu rzecz wyjaśnia szczegółowo. Jakby rozwijając myśl *Księgi Koheleta*, i nie bez nawiązania do listy dóbr, jakimi Szatan kusił Chrystusa, wylicza marności, które nie są w stanie zaspokoić naszego serca: złoto, władza (scepter), sława, materialne piękno... Wreszcie uderzeni zostajemy konkluzją, jasną jak błyskawica w swej oczywistości: naszym celem jest wieczna i trwała miłość. W niej nie będzie „nędznej pociechy”. Wystarczy ją „widzieć”, ale widzieć ją samą, nie jej odbicie. Oto drugi „rdzeń prawdziwościowy”.

Drugi przykład to słynna *Pieśń wędrowca* Goethego:

Ueber allen Gipfeln

Ist Ruh,

[...]

Od razu obejmuje nas przeczucie Transcendencji. Ponad to, co bezpośrednio dane, i co samo sięga szczytów, rozlewa się cisza. Dalsze wersy próbują nam ją przybliżyć, nic nie zakłóci jednak poczucia wielkości, związanej z przestrzenią przekraczającą szczyty i wszechogarniającą ciszą. Cisza, *sige*, towarzyszy zawsze przeżyciom mistycznym. Pierwsze słowa wiersza wprowadzają nas w to, co najwyższe i najgłębsze zarazem. Słuchając ich nie sposób nie myśleć o tajemnicy wszechświata i wielkości Boga. A także o naszym wobec nich stanowisku. I o tym, co jest naszym przeznaczeniem. Poeta nie czeka z odpowiedzią: na końcu wiersza pojawia się objawienie, drugi „rdzeń prawdziwościowy”:

Warte nur, balde

Ruhest du auch.

Metafizyczna cisza, bezgraniczny spokój wchodzi w nas – stają się naszym przeznaczeniem.

Trzeci przykład pochodzi z jednego z ostatnich tomów wierszy Miłosa –
To:

Żeby wreszcie powiedzieć mógł, co siedzi we mnie.

Wykrzyknąć: ludzie, okłamywałem was

Mówiąc, że tego we mnie nie ma,

Kiedy TO jest tam ciągle, we dnie i w nocy.

[...]

Pisanie było dla mnie ochronną strategią

Zacierania śladów. Bo nie może podobać się ludziom

Ten, kto sięga po zabronione.

[...]

I wyznaję, że moje ekstatyczne pochwały istnienia

Mogły być tylko ćwiczeniami wysokiego stylu,

A pod spodem było TO, czego nie podejmuję się nazwać.

*TO jest podobne do myśli bezdomnego, kiedy idzie po mroźnym
obcym mieście.*

*I podobne do chwili, kiedy osaczony Żyd widzi zbliżające się
Ciężkie kaski niemieckich żandarmów.*

*TO jest jak kiedy syn króla wybiera się na miasto i widzi świat
prawdziwy: nędzę, chorobę, starzenie się i śmierć.*

*TO może też być porównane do nieruchomej twarzy kogoś,
Kto pojął, że został opuszczony na zawsze.*

Albo do słów lekarza o nie dającym się odwrócić wyroku.

*Ponieważ TO oznacza natknięcie się na kamienny mur,
I zrozumienie, że ten mur nie ustąpi żadnym naszym błaganiami.*

Gdzie kryje się tu to, co nazwaliśmy „rdzeniem prawdziwościowym”? Zdaje się, że właśnie w tym, co najbardziej ukryte: w samym istnieniu TO, które „jest tam ciągle, we dnie i w nocy”. TO istnieje w głębi. Jego natura jest dwojaka. Z jednej strony poeta nie byłby bez TO sobą, nie byłby poetą, zdolnym do opisywania „łatwopalnych miast, krótkich miłości, scen sypialnych i na pobojowiskach”, jednym słowem: całego ludzkiego świata. Ale za tę zdolność – czy łaskę? – bycia sobą, płaci się wysoką cenę: cenę „drugiej strony” TO. „A pod spodem było TO, czego nie podejmuję się nazwać”. Poeta ucieka się do przejmujących, niekiedy wstrząsających przybliżeń. Wyłania się z nich TO – tajemnicze i groźne: groźne grozą prawdy, którą ono, i tylko ono jest w stanie odkrywać. Ewokuwana jest tu nie tylko wiedza, ale i cała sfera uczuć, lęków, przerażenia : bo jak określić stan osaczonego Żyda, gdy widzi (a może tylko słyszy) zbliżających się doń żandarmów?

Interpretację TO kończy obraz muru, Ale nie tego, którego nie da się pokonać, lecz tego, którego nie da się u b ł a g a ć. Kryje się tu straszna implikacja: Mur jest czymś , co mogłoby ulec naszym błaganiom. Mogłoby, lecz nie chce. Naprzeciw naszym chęciom i naszym błaganiom stoi nieprzejednana wola. Zła wola. Wobec niej stajemy absolutnie bezradni.

A skoro TO jest w nas, to czy wynika z tego, że jesteśmy bezradni także wobec samych siebie?

WIARA

Przewycięzanie przeświadczeń przez wiarę jest pod pewnym względem prostsze, pod innym – bardziej skomplikowane. Prostsze, wtedy, gdy mamy do czynienia z rzeczywiście prostą, „dziecięcą” wiarą, z góry pozbawioną wątpliwości, charakteryzującą się żywą emocjonalnością , kulminującą w aktach szczerzej miłości .

W drugim przypadku spotykamy wiarę w stanie nieustannego rozwoju, ciągle szukającą uzasadnienia, niejednokrotnie wpadającą w różnorodne wątpliwości. Ten rodzaj wiary wymaga nie tylko intelektualnego „sprawdzania”, ale i kontroli uczuć i – przede wszystkim, świadomego – zaangażowania woli.

Wiara nie sprowadza się do wierzenia w coś, ale wymaga wiary komuś, a więc przeżycia, które określamy mianem z a w i e r z e n i a. Wynika z tego, że wiara jest aktem podmiotowym skierowanym do drugiego podmiotu, w relacji, która , jeśli sama nie jest miłością, to jest miłości najbliższa. Być może istnieją akty wiary, nie wymagające miłości, z pewnością jednak nie ma miłości bez zawierzenia temu, kogo się kocha. Zawierzenie jest – wbrew po-

zorem – rzeczą trudną i łatwą do zniszczenia. Raz stracone zaufanie rzadko daje się odzyskać. Zawierzenie człowiekowi nigdy nie jest całkowicie pewne, zawierzenie Bogu wymaga głębokiej wiary, która jednak doświadczana jest także jako dar, a więc nie zależy całkowicie od nas. Od nas zależy jej p r z y - ś w i a d c z e n i e (jak to pięknie określił Stanisław Brzozowski, w swym przekładzie tekstów kardynała Newmana). Przyświadczenie jest aktem woli, opartym na zdobytej niemałym trudem intelektualnej pewności, i akceptującym ostatecznie stwierdzoną w niej prawdę.

W tej sytuacji zawierzenie przychodzi niejako samo, jego „adresatem” jest Bóg. Wstrząsające wyznanie takiego zawierzenia znajdujemy w *Rozmowie wieczornej* Adama Mickiewicza:

I

*Z Tobą ja gadam, co królujesz w niebie,
A razem gościsz w domku mego ducha;
Gdy północ wszystko w ciemnościach zagrzebie
I czuwa tylko zgryzota i skrucha,
Z Tobą ja gadam! Słów nie mam dla Ciebie;
Myśl Twoja każdej myśli mej wysłucha;
Najdalej władasz i służysz w pobliżu,
Król na niebiosach, w sercu mym na krzyżu!
[...]*

II

*Kiedym bliźniemu odsłonił myśl chorą
I wątpliwości raka, co ją toczy,
Zły wnet ucieczką ratował się skorą,
Dobry zapłakał, lecz odwracał oczy.
Lekarzu wielki! Ty najlepiej widzisz
Chorobę moją, a mną się nie brzydzisz!*

*Gdym wobec bliźnich dobył z głębi duszy
Głos przeraźliwszy niżli jęk cierpienia,
Głos wiecznie grzmiący w piekielnej katuszy,
Cichy na ziemi – głos złego sumnienia;
Sędzio straszliwy! Tyś ognie rozdmuchał
Sumnieniu złemu – a Tyś mnie wysłuchał.
[...]*

METAFIZYKA

Metafizyka ma prawo, a może nawet obowiązek, zająć się tymi przeświadczeniami, które dotyczą spraw najbardziej fundamentalnych: całości rzeczywistości, bytu i bycia, niebytu, nicości, istnienia i sposobów istnienia, sensu świata i życia, dobra i zła.

By metafizyka tym się mogła zająć, potrzebne jest spełnienie pewnych warunków wstępnych. Przeświadczenia artykułowane są na różne sposoby, dyskurs metafizyczny wymaga precyzji języka, i to nawet, gdyby w określonych sytuacjach dopuszczał jego swoiste „rozluźnienie” (na przykład poprzez użycie metafor, śmiałych porównań itp.). Zasadniczo twierdzenia metafizyczne winny mieć postać poprawnie zbudowanych zdań, formułujących określone twierdzenia. Pod tym względem nie ma różnicy między metafizyką a naukami szczegółowymi, które przecież, pod mianem „fizyki”, jako swą poprzedniczkę, sygnalizuje nazwa *meta*-fizyki. Twierdzenia, o których tu mowa, nie będą zrazu rzetelnymi tezami: poddane wcześniej operacji „zawieszenia” (*epoche*), mogą stanowić najwyżej metafizyczne hipotezy, i jako takie tym łatwiej nadawać się będą do gruntownej, bezstronnej analizy.

Hipotez metafizycznych może być wiele, z góry można przewidzieć, że niektóre z nich będą wykluczać się nawzajem. Za przykład klasyczny posłużyć tu mogą antynomie Kanta. Nie musi to jednak prowadzić do jego wniosku, likwidującego metafizykę w jej dotychczasowej postaci. Można pójść za rozwiązaniem Hegla, przewyciężającego antynomie drogą dialektyki. Pojawia się wizja metafizyki dialektycznej, a dalej różnych koncepcji dynamicznej, ewolucyjnej rzeczywistości, których teorie zdążyli już wypracować – dla przykładu – Bergson, Teilhard de Chardin, Whitehead.

Ambicją metafizyki jest docieranie do twierdzeń koniecznych. Tylko jako takie stanowić one mogą fundament i uzasadnienie rozwiązań metafizycznych problemów i ewentualnej budowy metafizycznych systemów. Czy to nas zadowoli, czy się okaże w ogóle możliwe (gdy na przykład trzeba będzie przebadać wszystkie wchodzące w grę presupozycje) – to, oczywiście, osobne zagadnienie. Atoli w przypadku każdej metafizycznej hipotezy mamy prawo postawić zasadnicze pytanie: „czy tak m u s i być?”

Teraz przychodzi kolej na rozważenie wszystkich „za” i „przeciw”. I otwarcie drogi do znalezienia uzasadnień ostatecznych, niepodważalnych, wedle zwykłych kryteriów logicznych i metafizycznej oczywistości. Czym jest ta

oczywistość, sama metafizyka musi wyjaśnić i uzasadnić. Z pomocą przyjdzie tu może fenomeneologia.

Dobiegamy do końca naszych rozważań dotyczących przeświadczeń. Próbowaliśmy je opisać, zwrócić uwagę na ich znaczenie i ich rolę (nie do końca udało się zwrócić uwagę na wszystkie związane z tym konsekwencje), a wreszcie znaleźć drogi przezwyciężenia niebezpieczeństw, jakie ze sobą niosą lub nieść mogą. Chodzi o to, by poprzez nie, poprzez ich kuszące, lecz nie do końca uzasadnione wizje, przedrzeć się do prawdy.

Wydaje się, że trzy są drogi, jakie tu warto wypróbować:

1. droga poezji z regulatywną ideą prawdy poprzez piękno,
2. droga wiary z ideą regulatywną pewności poprzez przyświadczenie,
3. droga metafizyki z ideą regulatywną konieczności.

Byłoby naszą dramatyczną klęską, gdyby te drogi i ich idee okazały się także tylko pustymi przeświadczeniami.

Co to znaczy filozofować?*

Odpowiedź na to pytanie nie jest dla mnie zadaniem łatwym. Zwykle takie pytania stawia się albo na samym początku, kiedy się jeszcze nic w tej dziedzinie nie zrobiło, albo na końcu, kiedy przebyło się już długą drogę i odpowiedź jest refleksją nad tym, co się rzeczywiście przeszło.

O sobie mogę zatem powiedzieć, że nie lubię radykalnego redukcjonizmu, ale także nadmiernego mnożenia bytów tam, gdzie nie jest to potrzebne. Nie lubię także redukcjonizmu formalnego, który wszystko chciałby sprowadzić do jednego języka, chociażby najbardziej ścisłego. Niemało było takich prób i w każdej z nich zapoznawano rzeczy istotne. Nie lubię także filozoficznego wielosłownia, którego często nie rozumiem i w którym się gubię. Uważam, że filozofia jest autonomiczna jako nauka, ale jednocześnie nie sędzę, aby była aż tak autonomiczna, by nie mieć nic wspólnego z innymi naukami. Jeżeli jest ona pierwsza, to nie tylko dlatego, że chce zgłębić rzeczy najbardziej pierwsze, ale i dlatego, że jest pierwsza w stosunku do tego, co jest drugie, trzecie itd. Nie lubię też płytkiego filozofowania, dlatego nie cenię np. filozofii francuskiej XVIII wieku.

Przejdźmy tedy do sformułowania kilku postulatów, które – jak sędzę – mogłyby zostać spełnione w takiej filozofii, jaka byłaby mi najbliższa. (Niezależnie od tego, czy samemu udało mi się w jakimkolwiek stopniu ją realizować).

Filozofia i filozofowanie mają sens wtedy, gdy jest się przekonany, że sięga się rzeczy najbardziej podstawowych. Znaczy to, że trzeba w swoim trudzie poznawczym, w swoim zapytywaniu o to, co się chce poznać, iść tak daleko, jak się tylko teoretycznie da, jak to jest tylko możliwe. Bo w tym właśnie wysiłku nikt ani nic nas nie zastąpi. Trzeba tu iść do samego końca, jak tylko potrafimy, bo nasze możliwości oczywiście są tutaj także ograniczone. I trzeba dochodzić do tego, co najbardziej fundamentalne i najbardziej pierwsze; jak mówią Anglicy – „to make the first things first”, robić pierwsze rzeczy naprawdę pierwszymi. I mało tego – uzasadniać, że to naprawdę jest pierwsze.

* Artykuł ten jest częściowo zmienioną wersją publikowanego na łamach „Znaku” referatu prof. Wł. Stróżewskiego pt. „Ku rzeczom pierwszym”.

Uzasadniać, nie udowadniać, dlatego że tutaj dowód wprost prawdopodobnie nie byłby możliwy. Natomiast prawdopodobnie będzie możliwe pokazanie zasadności tego, że to a to się za pierwsze uważa. Czasami może się ujawnić jako pierwszy sam punkt wyjścia, czy może lepiej, punkt widzenia, który wyznacza pewną perspektywę, w jakiej się poruszamy. To mogą być bardzo zaskakujące odkrycia; okazuje się, iż dochodzę do takich właśnie wyników tylko dlatego, że stanąłem w tym miejscu, że z tego punktu widzenia na to spojrzałem i teraz może ten punkt widzenia wcale nie jest tak bardzo oczywisty, wcale nie jest taki, żeby nie wymagał jakiegoś dalszego uzasadnienia. Znowu więc potrzebne jest drążenie w tym kierunku, żeby pokazać, że to właśnie jest coś najważniejszego. Jeżeli się uda, będę w takiej sytuacji, jak Husserl, jeżeli nie – trudno.

Bardzo często tym czymś pierwszym bywają pewne założenia natury ontologicznej, ale niekoniecznie, nie zawsze. Czasami są to założenia na przykład aksjologiczne.

Wydaje mi się, że to szukanie podstawowości i zasadności, głębi tego, co starzy Grecy nazywali „arche”, powinno się dokonywać w pewien szczególnie sposób, to znaczy z gruntowną świadomością metodologiczną. I nawet wtedy, kiedy sięgamy do rzeczy najgłębszych, które jawią się nam jako tajemnice i wymagają od nas tego, by jako tajemnice zostały zachowane – nawet wtedy powinno się mówić o tym w sposób jasny.

Sądzę także, że aby tę jasność osiągnąć, potrzebny jest pewien metodologiczny wysiłek stosowania wszechstronnej, wielorakiej i rzetelnej analizy. Ta analiza polega między innymi na tym, o czym mówi sama nazwa, to znaczy na wprowadzeniu dystynkcji. W filozofii jest szalenie ważne, żeby odróżniać to, co odróżnialne, i nie mieszać jednego z drugim. Ale też jednocześnie nie o to chodzi, by od razu przeciwstawiać; nie zawsze jedno i drugie musi się wykluczać. Może się także dopełniać, może pozostawać w stosunku komplementarności.

Jestem przekonany, że pluralizm metodologiczny nie musi prowadzić do metodologicznego eklektyzmu, pod tym tylko warunkiem, że się dokładnie wie, jaką metodę w tym przypadku się stosuje; trzeba zdać sobie sprawę z tego, co ona w sobie niesie pozytywnego i jakie są jej ograniczenia. W gruncie rzeczy jest to pewna transformacja zasady wszystkich zasad Husserla: mogę uznać wszystko to, co mi się jawi tak, jak mi się jawi, ale w takich granicach, jak mi się jawi. I jeżeli to sobie teraz rozszerzę na każdą metodę, to mogę stosować każdą metodę pod warunkiem, że wiem do czego ją stosuję,

jakie są jej ograniczenia, w jakich granicach mogę ją wykorzystać. Potem, gdy będę już robił tę filozofię jako wytwór, a nie jako czynność, potrafię pokazać, w którym miejscu taki czy inny wynik umiem osadzić.

Te same postulaty odnoszą się także do języka. Język, którym chcę mówić, ma być językiem jasnym, ale z tego nie wynika wcale, że ma to być język całkowicie jednorodny, że muszę się posługiwać tylko językiem potocznym, albo tylko językiem matematyki czy jakimś innym sformalizowanym, albo tylko językiem fenomenologicznym. Istnieje możliwość posługiwania się różnymi językami pod warunkiem, że ma się świadomość tego, jakimi językami się posługujemy i – drugi warunek – że się o tym uczciwie czytelnikowi mówi.

Dalsza sprawa dotyczy także pewnego sposobu zachowania się wobec problemów filozoficznych. Jest coś takiego, co chętnie bym nazwał – posługując się zresztą zwrotem z języka potocznego – cieniem wątpliwości. Tam, gdzie mamy prawdziwe wątpliwości, gdy coś rzeczywiście narzuca nam się jako wątpliwe i wymaga od nas tego, byśmy się za to zabrali w sposób możliwie ostry, nie ma cienia wątpliwości. Ta wątpliwość jest całkiem jasna. Ale czasami jest tak, że prawie jesteśmy pewni jakiegoś rozwiązania, i nagle filozoficzne sumienie – bo coś takiego też jest – mówi: a może jednak nie? Otóż to nazywam cieniem wątpliwości i wierzę, że jeżeli taki cień wątpliwości przychodzi, to nie należy go lekceważyć. Ale jak go przezwyciężyć? Trzeba dążyć za wszelką cenę do uzyskania jasności widzenia, oczywistości, którą w pewnego typu doświadczeniach można mieć. Niemniej jednak ten cień wątpliwości każe nam spełniać jeszcze jeden postulat, to znaczy – być ostrożnym i jak długo nie jesteśmy całkowicie pewni, filozofować, jeśli tak wolno powiedzieć, w zawieszeniu.

Kolejna sprawa, to sprawa szczególnej dialogowości czy dialogiczności filozofii. Filozofuje się także samemu, nie uważam, żeby się zawsze filozofowało w dialogu. Istnieje przecież coś takiego, jak własne, bardzo własne myślenie, własne doświadczenie. Niekoniecznie musi być ten drugi. Ale dobrze, jeżeli jest.

W historii filozofii często pojawiały się wielkie próby pokazywania rzeczywistości całościowo. Dlatego mają one swoją wartość niezależnie od tego, kiedy to zostało wypowiedziane. Dlatego Platon, Arystoteles, św. Augustyn, św. Tomasz, Kartezjusz, Leibniz, Hegel będą dla nas zawsze partnerami w dialogu, zapraszającymi nas do tego dialogu, zapraszającymi nas, że tak powiem, do swoich domów. Ktoś powiedział, że cała kultura ludzka to właściwie takie wielkie miasto złożone z rozmaitych domów różnych wielkich

twórców, którzy w historii ludzkości się pojawili. Oni nas zapraszają. Możemy nie czuć się dobrze na przykład w domu Hegla, ale możemy mu złożyć wizytę i powiedzieć – dziękujemy bardzo, skorzystaliśmy ogromnie dużo, ale to nie dla nas – a potem pójdziemy na przykład do Kartezjusza, siądziemy sobie przy kominku razem z nim i poczujemy się znakomicie. Niemniej jednak dobrze, że jest dom Hegla, że jest dom Schopenhauera, bo z okien tych domów coś widać i czasami widać coś bardzo ważnego. I wobec tego ten wielki dialog poprzez wieki powinien ciągle być kontynuowany. Nam się tylko wydaje, że zaczynamy coś zupełnie od początku, i z wielką radością odkrywamy potem, że przecież już coś takiego powiedział ten, czy tamten. Jeżeli ktoś rzeczywiście miał analogiczny pomysł, to znaczy, że ja prawdopodobnie miałem rację i na pewno jest przynajmniej Jeden człowiek, z którym się mogę zgodzić na ten temat, a to już bardzo dużo, to jest w gruncie rzeczy spełnienie postulatu intersubiektywnej weryfikacji, bo to, że on żył dwieście czy tysiąc lat temu nie ma żadnego znaczenia w filozofii, gatunek ludzki przestał już ewoluować, dosyć dawno, tak że to nie jest takie ważne. Tak więc filozofowanie poprzez tak rozumiany dialog także do mojej koncepcji filozofowania włączam.

Na sam koniec takie króciutkie sformułowanie, jeśli chodzi o dawanie wyrazu temu, co się jakoś – choćby tylko częściowo – odkryło czy poznało i chciałoby się przekazać innym. Jeśli mówić – to zrozumiale, a jeśli pisać – to jasno i pięknie.

Wolność i wartość*

Jest wiele teorii wartości. Są takie, wedle których wartość jest tylko czymś subiektywnym, czymś, o czym sam decyduję i stwierdzam, że jest wartościowe. Stąd moje twierdzenie, że coś jest wartościowe, decyduje o wartości czegoś. To stwierdzenie może być np. oparte na moich potrzebach, wyłącznie na moich potrzebach, i wobec tego za wartościowe mogą uznać to, co zaspokaja moje potrzeby, ale może być także sytuacja bardziej obiektywna. Od razu powiem, po której stronie teorii wartości sam jestem skłonny się opowiadać, a mianowicie po tej, że wartość jest czymś, co nas pociąga ku sobie, niezależnie od tego, czy takie są nasze potrzeby, czy nie. Wartość jest czymś obiektywnym, czymś ku czemu zmierzamy, zwłaszcza gdy chcemy wzbogacać swoją osobowość. Wartość jest czymś cennym samym w sobie i oczywiście od samego początku filozofii, od Greków poczynając tak najczęściej była rozumiana. Najczęściej, to nie znaczy zawsze. Teorii tej, która, być może, najpiękniejsze urzeczywistnienie znalazła w filozofii Sokratesa, Platona i Arystotelesa, zawsze przeciwstawiali się bowiem relatywiści i subiektywiści, reprezentowani w starożytności przede wszystkim przez sofistów. Dla nich miarą wszystkich rzeczy miał być właśnie człowiek, dobrych – że są dobre, pięknych – że są piękne, podczas gdy Sokrates, Platon i Arystoteles byli przeświadczeni, że wartości istnieją obiektywnie i że nasze zadanie polega na tym, by w jakiś sposób odwzorować je niejako w sobie i dążyć do tego, aby móc to uczynić.

Chciałbym już teraz zastanowić się nad czymś bardziej szczegółowym, mianowicie nad tym, czy nasza wolność, czy to, że odniesienie do wartości w jakiś sposób modyfikuje się w zależności od tego, jakie to są wartości. Ażeby sprawę trochę uprościć, chciałbym nawiązując znowu do najstarszych tradycji, do tradycji greckich, platońskich w szczególności, potraktować wszystkie wartości, jako należące do trzech grup, w których królują trzy wartości nadrzędne, a mianowicie Prawda, Dobro i Piękno.

Wartości Prawdy to przede wszystkim wartości poznawcze, a więc nie tylko sama prawda, ale jasność, pewność, możliwość sprawdzenia, weryfiko-

* Odczyt wygłoszony 16 maja 1998 r. podczas uroczystego zakończenia X Olimpiady Filozoficznej (przyp red.).

walność itd. Niemniej jednak wydaje mi się, że w jakiś sposób wszystkie one są podporządkowane Prawdzie. I dlatego Prawdę można uznać za wartość w stosunku do nich nadrzędną, albo bardziej po kantowsku jako pewnego rodzaju ideę regulatywną, która ostatecznie o tym wszystkim decyduje

W drugim przypadku mamy do czynienia z Dobrem, a więc przede wszystkim ze sprawą tego, co zaspokaja w jakiejś mierze dążenie do tego – nie bójmy się tego określenia – aby było nam dobrze. To, żeby było nam dobrze, bardzo często utożsamiane jest i to znowu od najdawniejszych czasów ze szczęściem. Dobro jest więc tą wartością, która króluje nad wszystkimi wartościami związanymi z dążeniem, aby było nam dobrze i to nie tylko nam, ale żeby wszystkim było dobrze, aby na świecie było dobrze i żebyśmy to szczęście tak, czy inaczej rozumiane, mogli jakoś osiągnąć.

I wreszcie ostatnia wartość, wartość Piękna może być rozmaicie także rozumiana, ale decyduje niewątpliwie o jakości naszego wysiłku artystycznego, naszej potrzeby bogacenia świata o to, co jest wartościowe, o to, co jest piękne. I znowu nie należy się wstydzić, że takie dążenia tkwią w nas. Jak bardzo tego rodzaju potrzeby zakorzenione są w ludzkiej naturze, świadczą choćby najstarsze postacie sztuki, np. pierwsze rzeźby wykonane przez człowieka.

Zacznijmy więc od problematyki Prawdy. Otóż należy przede wszystkim odróżnić tutaj dwie kwestie, a mianowicie drogi dochodzenia do prawdy i prawdę jako własność, która przynależy osiągnięciu prawdy wyrażanemu najczęściej w pewnych sądach, którym właściwość prawdziwości przysługuje. W obu tych przypadkach nasza wolność wygląda różnie. Gdy chodzi o dochodzenie do prawdy, o wybór drogi dochodzenia do prawdy, wolność w gruncie rzeczy nie jest ograniczona, tzn. wolno nam obierać każdy możliwy sposób, każdą możliwą metodę, nawet jeśli początkowo wydawała się absurdalna. Można próbować ją na różne strony i albo przyniesie pozytywny rezultat, albo nie, co nie znaczy jednak, że wyznajemy pragmatyczną teorię prawdy, według której prawdziwe jest tylko to, co okaże się użyteczne. Nie, prawdziwe okaże się to, co w sposób oczywisty zmusi nas do tego, żeby zostać uznanym za prawdziwe. Niemniej jednak nie wolno na samym początku ani nam samym, ani nikomu innemu narzucać jakichkolwiek restrykcji, jeśli chodzi o dochodzenie do prawdy, o sposoby jej zdobywania.

Oczywiście każdy rozsądny badacz wie, że tutaj jest jedyny przedmiot, z którym musi się liczyć, któremu musi się podporządkować, mianowicie przedmiot samego badania, w stosunku do którego trzeba zająć jakąś postawę. Inaczej należy podchodzić do badania świata materialnego, inaczej świata

ożywionego, inaczej do sprawy wartości estetycznych, inaczej np. do wartości religijnych. Każda z tych dziedzin wymaga użycia określonych metod, które trzeba w jakiś sposób dostosować do przedmiotu, żeby one w ogóle trafiły w to, o co nam chodzi. Mając jednak już w jakiś sposób określone zakresy, możemy w ich ramach wypróbować różnorodne metody i dlatego skłonny jestem powiedzieć, że obowiązuje tutaj całkowita, a może nawet bezgraniczna wolność. Jeżeli ktoś chce innymi, zupełnie szaleńczymi metodami podchodzić do tych spraw, wolno mu także, nie możemy mu niczego zabronić, najwyżej do niczego nie dojdzie. Natomiast w momencie dochodzenia już do pewnych rezultatów jesteśmy zmuszeni do uznania ich prawdziwości. Nasza wolność w pewnej mierze kończy się, co nie znaczy, żeby nastąpiło jakieś jej ograniczenie. Nie następuje wypełnienie naszego, jeśli wolno tak powiedzieć, wolnościowego nastawienia. Już nie ma tych rozmaitych wątpliwości, na które wolno nam było sobie pozwolić. Zostajemy zaspokojeni w momencie, w którym dochodzimy do prawdziwego rezultatu i do jego uznania. W historii pojawiły się rozmaite definicje prawdy i różnie można z nimi oczywiście postępować. Wydaje mi się jednak, że to określenie prawdy, które zawdzięczamy Arystotelesowi, być może pewne intuicje na ten temat miał już Platon – z całą pewnością miał – ale które ostatecznie zostało sformułowane przez Mojżesza Majmonidesa: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*, mówiące, że prawda polega na odpowiedniości naszej myśli z rzeczywistością, jest ciągle aktualne. Definicja ta wykazała swoją moc poznawczą po raz kolejny także i w naszych czasach, gdy została zinterpretowana na gruncie semiotyki i przez Alfreda Tarskiego. A więc zabłysła nowym blaskiem w tej właśnie dziedzinie, co nie znaczy, że tylko do tej dziedziny miałyby być ograniczona. Dodam jeszcze, że w niesłychanie ważnym dla naszej problematyki dziele św. Tomasza z Akwinu *Questiones disputatae de veritate*, od razu w pierwszym artykule, w pierwszej kwestii Tomasz wymienia aż osiem definicji, czy rozumień prawdy, w których oprócz tego, o czym mówiłem uprzednio, jest jeszcze jedno, które wydaje mi się szczególnie ważne, a mianowicie określenie prawdy jako *Rerum manifestativum et declarativum*.

Prawda jest pewnego typu objawieniem, rozjaśnieniem samego istnienia. Wydaje mi się ta definicja słuszna, dlatego że leży ona u podstaw i warunkuje w jakimś stopniu tę klasyczną definicję, że prawda jest adekwatnością naszego poznania i że chodzi o to, że ta rzecz sama musi być w jakimś stopniu poznana. Ona musi się nam objawić tym, czym naprawdę jest, żebyśmy potem mogli powiedzieć, że tak jak ona się nam przedstawiła, objawiła, zo-

stała uchwycona w naszym poznaniu, w szczególności w sieci sądów, które uznamy za prawdziwe. Otóż te dwie definicje, jak sądzę, są komplementarne. Jedna w jakiejś mierze warunkuje drugą, ściśle powiedziawszy ta, która mówi o *manifestatio*, warunkuje tę, która mówi o adekwacji. Podejrzewam, że w tym duchu można by zinterpretować pojęcie prawdy, jako *aletheia* w interpretacji Heideggera. To, co nazywa się niekiedy po polsku nieskrytością, przypomnieniem, rozjaśnieniem, to jest właśnie także rozjaśnienie samej rzeczy, która nam się w oczywisty sposób w tym swoim „co” i w swoim „jak” i w swoim „że” narzuca. O tym mówili także przed Heideggerem jeszcze inni fenomenologowie, zwłaszcza Husserl, który wymagał, żeby nasze poznanie, sposób naszego poznania był prowadzony tak dalece, jak to tylko możliwe, a kończyć się właśnie może oczywistym rozpoznaniem tego, o co nam chodzi.

Ten punkt, na którym mi tutaj szczególnie zależy, a który dotyczy prawdy, polega właśnie na tym: czym innym jest wolność w dochodzeniu do prawdy, czymś innym zaś wolność w jej uznaniu i biada temu, kto nie chce uznać prawdziwości prawdy. Przy czym zachodzi tu jeszcze jedna, być może zabawna konsekwencja, że ta prawdziwość czegoś prawdziwego, czegoś, co odsłoniło się jako prawdziwe, jest całkowicie niezależna od tego, jaka jest waga tego twierdzenia. Tak samo prawdziwe jest sformułowanie 2×2 jest 4, jak odkryte przez Einsteina prawo względności $E = mc^2$. Tak samo prawdziwe jest stwierdzenie w protokole, że pan Witold Kowalski został wybrany prezesem Towarzystwa Przyjaciół Pszczół, jak to, że Karol Wojtyła został wybrany Papieżem. Wszystkie te stwierdzenia, jeżeli tylko są prawdziwe, tzn. jeżeli stwierdzają pewien zachodzący stan rzeczywistości, są równie prawdziwe niezależnie od tego, że wybór pana Kowalskiego na prezesa odpowiedniego towarzystwa jest znacznie mniej ważny aniżeli wybór Papieża.

Wypada się obecnie zająć drugą wartością, a mianowicie Dobrem. Tu oczywiście powinniśmy zacząć od zwrócenia uwagi na to, że Dobro jest rozmaicie rozumiane. Niemniej jednak za każdym razem znajdujemy się w sytuacji dążenia do niego, albo nie. Ktoś chce, albo nie chce być dobrym. Ktoś chce pomnożyć swój majątek, jeżeli zajmujemy się sferą dóbr, powiedzmy, czysto materialnych, albo nie chce go pomnożyć. Ktoś chce, albo nie chce być uczciwy. Ktoś chce lub też nie chce być zbawiony. W tym przypadku najwyraźniej widać sytuację, którą chciałbym się teraz zająć. Otóż w przeciwieństwie do przypadku Prawdy możemy teraz wybierać bądź nie wybierać dóbr, które chcemy realizować. Możemy chcieć być bogaci, możemy nie chcieć być bogaci, mogą chcieć być człowiekiem uczciwym lub łobuzem. Nic nie stoi na

przeszkodzie. Mam całkowitą wolność decydowania o tym, o jakie dobro mi naprawdę chodzi. Natomiast jeżeli już zdecyduję, że chcę osiągnąć takie czy inne dobro, jestem zmuszony zastosować odpowiednie środki do jego osiągnięcia. A więc sytuacja jest poniekąd odwrotna niż w przypadku Prawdy. Tam miałem wolność wyboru środków. Teraz mam wolność wyboru wartości, do której dążę, dobra, które chcę osiągnąć, natomiast środki są zdeterminowane przez charakter tego dobra. Dlatego np. w Ewangelii bardzo często Chrystus używa słów: jeżeli chcesz. Jeśli chcesz być doskonałym, sprzedaj wszystko, co masz i rozdaj ubogim. Jeśli chcesz mieć życie wieczne, zrób to, a to, czyli zachowuj przykazania. A więc ta formuła, jeżeli chcesz, jest decydującą formułą, gdy chodzi o regulację naszej wolności w stosunku do Dobra.

I okazuje się, że wielu myślicieli, wielu filozofów, ale także wielu twórców religii cały swój wysiłek skierowało na to, aby pokazać drogę do tego, o co w każdym z tych przypadków chodziło. Czy miała to być nirwana czy zbawienie, czy też osiągnięcie szczęścia. Tak robili stoicy, epikurejczycy, i tak robił już stary Sokrates, który mówił: „jeśli chcesz być szczęśliwy, działaj zgodnie z rozumem, bo rozumność jest jedyną drogą”. Myśl tę podejmuje potem także Platon, mówiąc, że jeśli będziesz postępował nierozumnie jak nierozumne zwierzę, to żadnego człowieczego szczęścia nigdy nie osiągniesz. Stoicy zalecali umiarkowanie, pewien dystans do tego, co dzieje się w świecie. Tutaj możemy przytoczyć wiele rozmaitych przykładów: Plotyn, a przedtem pitagorejczycy, mówili, że trzeba gardzić swoim ciałem, bo tylko dusza jest najważniejsza. Ale właśnie w zależności od tego, co ostatecznie wybieramy, w stosunku do czego podejmujemy decyzję, że to jest to dobro, o które nam chodzi, które chcemy osiągnąć, jesteśmy tak zdeterminowani tym dobrem, że nie możemy już sobie pozwolić na dowolne drogi dochodzenia do niego. Być może tych dróg jest ciągle jeszcze bardzo wiele, niemniej jednak są one ściśle określone, ściśle dopasowane do tego, co chcemy osiągnąć.

I ostatnia wartość – wartość Piękna. Trzeba znowu dokonać pewnych dystrybucji. Inna jest sytuacja, jeżeli jesteśmy odbiorcami wartości estetycznych, jeżeli jesteśmy w pozycji tego, kto je poznaje i kto się nimi zachwyca, kto je kompletuje, a jeszcze inna wówczas, gdy tworzymy te wartości, albo staramy się je stworzyć jako artyści. Otóż wydaje się, że mamy tutaj do czynienia zupełnie z innymi wartościami, ciągle oczywiście w aspekcie użytku z naszej wolności, aniżeli poprzednio. Wydaje się, że jeżeli jesteśmy odbiorcami, to wolno nam także wyrażać swój sąd bez żadnych ograniczeń. To mi się podoba, to mi się nie podoba, nie muszę tego sądu uzasadniać. I w pewnym sensie

tak chyba jest. Zawsze można odpowiedzieć w taki, czy inny sposób na słynne pytanie św. Augustyna: czy coś jest piękne dlatego, że mi się podoba, czy coś mi się podoba dlatego, że jest piękne. Ale to z pozycji odbiorcy, odbiorcy piękna, odbiorcy sztuki, tego, który słucha, tego, który ogląda, tego, który czyta. Ale jeżeli tylko spróbujemy nasz sąd uzasadnić, wówczas nasza wolność nie jest taka pełna. Czasami chcę jednak wiedzieć, dlaczego mi się coś podoba, a jeżeli chcę na to pytanie odpowiedzieć, to mogę odwołać się do dwóch czynników: bo taki jestem, jakim mnie Panie stworzyłeś i takie rzeczy mi się podobają. Mogę się również pytać, dlaczego podoba mi się rzeźba grecka, a nie np. rzeźba murzyńska, dlaczego bardziej podoba mi się Bach, a nie Mozart, bądź odwrotnie. I wtedy już mój smak zaczyna być nie tyle nakierowany, ile czymś tłumaczony, tłumaczony czymś obiektywnym, a więc występują już pewnego rodzaju ograniczenia, mimo iż narzucam je sobie sam, nie rezygnując z intuicyjnego nastawienia do wartości estetycznych, które mną od początku kierują.

Natomiast sytuacja jest inna w przypadku twórczości. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że artysta ma całkowitą swobodę działania, całkowitą swobodę wyboru środków, do których dąży. Chce, to maluje w takim stylu, nie chce, to w innym, zwłaszcza, jeżeli jest artystą utalentowanym wielostronnie, może robić naprawdę, co zechce. I znowu tak jest, że wolność wyboru rozmaitych środków jest dosyć podobna do sytuacji, z którą mieliśmy do czynienia w przypadku Prawdy. Okazuje się jednak, że i tutaj nie istnieje wolność bezwzględna. Pewne ograniczenia narzuca tu sam materiał, inne wynikają z talentu artysty, z rozmaitych okoliczności, w jakich się wychował, albo np. liczenia się z gustem odbiorcy. Nie chcę wymieniać tych wszystkich czynników, które mogą determinować proces twórczy. Każdy wielki artysta liczy się jeszcze z czymś innym, a mianowicie z tą właśnie wartością, którą chce ostatecznie osiągnąć. Jest ona pewną ideą regulatywną, która go prowadzi, pociąga. Niektórzy robią to w sposób absolutnie spontaniczny, to, co stworzą, jest już od razu dobre. Być może jest to przypadek Mozarta, który komponował z niesłychaną łatwością, właściwie miał pomysłów tak niewiarygodnie wiele, że nie nadążał z ich spisaniem. Podobnie było także z Szubertem, który nawet w największym gwarze kawiarni, wśród swoich przyjaciół, potrafił zapisać na mankiecie jakąś frazę niezwykle pięknej pieśni. Inni zaś kompozytorzy, twórcy, w wielkim trudzie szukali tego, co chcieli naprawdę osiągnąć. Otóż okazuje się, że w każdym przypadku, zarówno u tych, którym szło to łatwo i którzy od razu wiedzieli, że to, co robią jest takie, jakie chcieli, żeby było,

albo jakie powinno być, tkwi także pewien imperatyw kategoryczny, który nim rządzi. Ma być tak, a nie inaczej, tak ma wyglądać ta pieśń, ten obraz. Przy czym to, co musi być, nie jest bardzo często *apriorycznym* wymysłem artysty, ale jest związane zarówno z tym, co w danym momencie artysta tworzy, jak i z tym, co nim, że tak powiem rządzi, od początku do końca. Zna-
ne jest zdanie Beethovena, które napisał na partyturze jednego z ostatnich kwartetów, będących arcydziełami absolutnie najwyższej miary. Otóż na jednej z tych partytur Beethoven napisał tajemnicze słowa, które na rozmaite sposoby były interpretowane *Muss es sein, muss sein* – musi tak być, musi. Otóż moja interpretacja tych słów jest następująca: w procesie twórczym chodzi zawsze o to, co jest konieczne, wolność jest podporządkowana temu, co się musi spełnić także w czysto estetycznym aspekcie, przeradzającym się najczęściej w coś więcej, przełamującym bariery estetyczne i ukazującym coś jeszcze większego aniżeli Piękno. Jakie są ostateczne konkluzje? Istota wolności zależy od otwartości na wartość. Istota wartości nie ogranicza naszej wolności, ale ją wypełnia. Chciałoby się powiedzieć, że ją w jakiejś mierze przekracza, w sensie heglowskiego *Aufhebung*, jest to dopełnienie, a nie przekreślenie. Trzeba, jak sądzę, rozróżnić zdeterminowanie zwykłe, wynikające z tego, że każdy z nas jest pewnym organizmem żyjącym w określonym świecie itd., od pewnego rodzaju konieczności aksjologicznej, do której dąży się w przypadku Prawdy, Dobra i Piękna. Im wyższa jest pozycja wartości w hierarchii aksjologicznej, tym większa jest aksjologiczna konieczność. W domenie wartości Prawdy doświadczamy pewnego apodyktycznego charakteru tej wartości, w dziedzinie Dobra doświadczamy konieczności, którą chciałbym określić jako hipotetyczną. Jeśli chcesz osiągnąć to i to, musisz robić to i to. To samo dotyczy akceptacji Prawdy, jak również akceptacji środków, które wiodą do Dobra. Wydaje mi się także, chociaż o tym nie mówiłem, ale niech to będzie kropką nad „i”, że ostateczną racją, która zmusza nas do szukania najwyższego Dobra, jest Miłość, ale niech państwo zastanowią się sami, czy to stwierdzenie jest prawdziwe.

FILOZOFOWIE DLA OLIMPIADY

Janina Gajda-Krynicka

Spory o filozofię platońską*

Nie ulega wątpliwości fakt, iż wieloaspektowe spory o filozofię platońską zdominowały badania nad filozofią starożytną końca XX i początku XXI stulecia. Może to budzić zdziwienie z wielu powodów. Przede wszystkim spuścizna platońska, w odróżnieniu od pism filozofów przed- i poplatońskich, zachowała się do naszych czasów niemal w całości¹, a nawet mamy przypisywane w starożytności Platonowi liczne teksty, których sam Filozof bynajmniej nie napisał². Mamy zatem bogaty materiał badawczy, na podstawie którego możemy rekonstruować myśl platońską, jego koncepcje, odtwarzać system filozoficzny, śledzić myśl Filozofa w jej ewolucji, inaczej niż w przypadku choćby Heraklita z Efezu, z którego traktatu zachowały się do naszych czasów jedynie 123 fragmenty, czy innych filozofów natury. Ponadto, poczynając już od czasów tzw. Starej Akademii, pisma platońskie były przedmiotem licznych i obszernych komentarzy, których autorami byli filozofowie platońscy, perypatetycy, neoplatonicy, neopitagorejscy, ojcowie Kościoła i wielu innych, aż po filozofów współczesnych. Publikowana corocznie przez Międzynarodowe Towarzystwo Platońskie bibliografia prac poświęconych Filozofowi liczy już dziesiątki tysięcy pozycji, a ich liczba rośnie z roku na rok. Można by zatem przypuszczać, iż nie ma już w platońskich tekstach pojęcia, zdania, koncepcji, która nie byłaby po wielokroć przeanalizowana, skomentowana i objaśniona. Cóż więc jest przedmiotem tych ciągle tak żywych sporów? Czy wieki badań nie przyniosły z sobą jednoznacznych rozwiązań?

* Wykład wygłoszony 13 maja 2006 r. podczas uroczystego zakończenia XVIII Olimpiady Filozoficznej (*przyp. red.*).

¹ Z wyjątkiem dialogu *Kritias*, co do którego badacze żywią jednak wątpliwości, czy został przez Platona ukończony, jak też pisma *O Dobru*, o którym niżej.

² Tzw. dialogi pseudoplatońskie, jak *Axiochos*, *Alkibiades I*, *Alkibiades II* i inne, jak też większość listów.

Okazuje się, że nie. Przyjrzyjmy się zatem kilku najważniejszym problemom, które z konieczności zostaną przedstawione w krótkim zarysie.

Epoka współczesna niesie z sobą określoną postać obiektywizacji koncepcji filozoficznych. Jest to najczęściej – w obszarze filozofii tzw. akademickiej – traktat albo rozprawa³, mające charakter odautorski. W filozofii starożytnej pierwsze teksty *sensu stricto* filozoficzne miały również postać wykładu (*logos*)⁴, a więc niejako wypowiedzi „odautorskiej”, kolejne jednak pokolenia filozofów wypowiadały się już w innych formach, choćby w poematach filozoficznych, które teoria literatury sytuuje w kręgu epiki dydaktycznej⁵. W utworach tych filozof wkładał swoje koncepcje w usta bogini⁶ bądź też opowiadał to, co przekazały mu istoty boskie⁷. Platon wprowadził do filozofii zupełnie nową formę wypowiedzi – dialog, zwany w teorii literatury dialogiem sokratycznym. Nie mamy, poza uznanym przez badaczy za autentyczny *Listem VII*⁸, „odautorskich” wypowiedzi Platona. Sam Filozof nie pojawia się na kartach swych dialogów, nie mówi do nas bezpośrednio, nie przekazuje prostych komunikatów, skierowanych do czytelników sobie współczesnych czy późniejszych. Mówi do nas bądź to ustami swego mistrza Sokratesa⁹, bądź też – w pismach późnych – ustami przywołanych zza grobu Eleatów, pitagorejczyków, jak Timajos z Lokroi, czy też osób, których nie da się utożsamiać z konkretnymi postaciami, jak choćby Gość z Elei. Lecz i te postaci, za którymi kryje się Filozof, nie mówią do nas bezpośrednio. Jako czytelnicy pism Platona jesteśmy raczej widzami niż bezpośrednimi uczestnikami dialektycznego dramatu, rozgrywającego się na scenie platońskich dialogów. Platon w swoich pismach nie przekazuje nam spójnego i zwartego wykładu swojej filozofii, ukrywa ją często za metaforami, wielością postaci mitu, czę-

³ Nie odbiera to, oczywiście, filozoficzności wierszom Herberta, powieściom Lema czy Eco.

⁴ Taką postać miały pisma Anaksymandra, Anaksymenesa, Heraklita (jakkolwiek niektórzy, bezpodstawnie, przyjmują, iż myśliciel z Efezu formułował swoje koncepcje w postaci aforyzmów).

⁵ Jak Parmenides z Elei czy Empedokles z Akragantu lub Ksenofanes z Kolofonu.

⁶ Jak Parmenides z Elei, który w poemacie *O naturze* opowiada o podróży młodzieńca – adepta do świątyni bogini, pouczającej go o drodze prawdy i drodze mniemań.

⁷ Jak Hezjod, który przekazuje w poemacie *Teogonia*, to, co opowiedziały mu Muzy na stokach Helikonu.

⁸ Tzw. list autobiograficzny, w którym Filozof opowiada o swojej drodze do filozofii.

⁹ Obecnie w niemal wszystkich dialogach platońskich, z wyjątkiem *Praw*.

sto posługuje się metodą analogii, rozwiązanie ostateczne wielu kwestii zawiesza – bądź to do następnego w chronologii relatywnej pisma, bądź to na zawsze. Nie jest rozstrzygnięty jednoznacznie problem czy brak jednoznacznych rozstrzygnięć w wielu tekstach platońskich wynika ze świadomej decyzji Filozofa, by czytelnik dialogów, dysponujący umiejętnością dialektyczną, sam do wniosków końcowych doszedł, czy też z faktu, iż na określonym etapie rozwoju myśli platońskiej sam Platon, podobnie jak deklarujący *explicite* swą niewiedzę Sokrates, jeszcze owych wniosków sformułować nie potrafi. W lekturze pism platońskich, w próbach rekonstrukcji ścisłego wyводу *sensu stricto* filozoficznego często ponadto przeszkadza nam i rozprasza nas piękno narracji, platoński żywy dowcip, urok języka, w którym Filozof chętnie posługuje się zarówno archaizmami, jak i neologizmami. Taka sytuacja rodzi spór, którego początki sięgają jeszcze czasów starożytnych, a jest związany ściśle z tzw. „kwestią sokratejską”¹⁰: czyje poglądy wypowiada platoński Sokrates, koryfeusz większości platońskich tekstów? Swoje, czy Platona? Problem ten, pod dziś dzień właściwie nierozstrzygnięty, doczekał się bogatej literatury przedmiotu, a sokratejski rodowód filozofii platońskiej ma wciąż swoich zwolenników i przeciwników. Tzw. kwestii sokratejskiej i jej znaczenia dla filozofii nie można sprowadzać jedynie do problemów i rozstrzygnięć natury czysto akademickiej – jakie bowiem w istocie znaczenie ma nierozstrzygnięty po dziś dzień problem, kto tak naprawdę uczył o najwyższym dobru czy o ideach? Współczesne spory o przedmiot filozofii, o to, czy „prawdziwy” dyskurs filozoficzny realizuje się w spisanych traktatach, czy w aktach „żywej mowy” szukają swego uprawnocnienia, odsyłając nas często w poszukiwaniu argumentów do przeszłości – do początków filozofii Zachodu. Jeśli przyznamy Platonowi rolę tego, kto jedynie spisywał nauki Sokratesa, utrwalając w piśmie/tekście dysputy prowadzone na ateńskich ulicach, opowiemy się z konieczności za „prawdziwością” filozofowania ustnego, którego utrwalenie w piśmie/tekście jest z konieczności zapisem ułomnym, ponieważ zapis procedury dialektycznej czy dyskursu filozoficznego *ex definitione* stawia nieprzekraczalną cezurę między nadawcą komunikatu – autorem wypowiedzi, a jego odbiorcą – czytelnikiem, zrywa na zawsze kontakt między nimi. Pismo/tekst nie odpowie na pytania, może zostać źle zrozumiane, źle zinterpretowane, źle wykorzystane. W zapisie giną na zawsze akty myślenia – pismo/tekst deformuje filozofię. Lecz jednocześnie przyjęcie takiego stanowiska

¹⁰ Szerzej o tej kwestii por. J. Gajda, *Platońska droga do idei*, Wrocław 1994.

odbiera nam bezpowrotnie możliwość poznania aktów myślenia przeszłości, utrwalonych przecież w tekstach...

Kolejny spór wokół Platona wynika bezpośrednio z postaci pism platońskich. Jego przedmiotem jest problem, czy to, co nam Platon ustami wielu narratorów i uczestników dyskusji w dialogach opowiada, można sprowadzić do postaci konsekwentnego i spójnego systemu filozoficznego, a tym samym wyróżnić w nim postrzegane już w starożytności dyscypliny filozoficzne: ontologię, utożsamianą z metafizyką, epistemologię, etykę¹¹, czy też filozofia platońska jest jedynie swego rodzaju postawą badawczą i ćwiczeniem duchowym, ciągłą drogą, ale tylko drogą do poznania¹², dla której ważniejsza jest w istocie sama droga, dzięki której filozof uzyskuje dobro etyczne i moralne niż jej cel. Spór ten wpisuje się w sposób bardzo istotny w dylematy współczesnej filozofii, w istotne u progu trzeciego tysiąclecia pytania o przedmiot filozofii i jej cel, w pytania, czy wobec tak wielu różnych i nieprzekładalnych nurtów i kierunków filozoficznych możemy mówić o jednej filozofii czy wielu filozofiach, czy filozofia jako taka jest systemem czy postawą badawczą.

Kolejny spór – chyba najbardziej w ostatnich latach angażujący nie tylko badaczy filozofii platońskiej – to spór o właściwy przedmiot filozofii platońskiej, określane w literaturze przedmiotu jako problem tzw. platońskich „nauk niepisanych” (*agrafa dogmata*). Jesteśmy świadkami podejmowania po raz kolejny w dziejach historii filozofii badań nad rekonstrukcją „prawdziwego” systemu filozoficznego Platona – historycy filozofii starożytnej dopisują wciąż nowe strony do tzw. kwestii platońskiej. Stanowiska badaczy można podzielić najogólniej mówiąc na dwie grupy: tych, którzy opierając się na tekstach platońskich przyjmują, iż są one jedyną podstawą dla odtworzenia koncepcji Filozofa¹³, jak też na podstawie tychże pism przyjmują odczytaną z nich platońską metafizykę; oraz tych, którzy rekonstruują platońską naukę

¹¹ Te dyscypliny filozoficzne były już w Akademii platońskiej artykułowane i wyróżniane: trzeci scholarcha Akademii, Ksenokrates z Chalcedonu „podzielił” filozofię na trzy dyscypliny: fizykę, w której obszar wchodziła ontologia, metafizyka, nauka o duszy, logikę – tożsamą z epistemologią i metodologią, oraz etykę – naukę o normach etycznych i moralnych, jak też o polityce.

¹² Por. prace K. Alberta, *O platońskim pojęciu filozofii* i P. Hadota, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*.

¹³ Przyjmują zatem zapoczątkowany *explicite* przez F. Schleiermachera model hermeneutyczny, zgodnie z którym jedynie na podstawie tekstów (*sola scriptura*) można odtwarzać myśl filozofa.

na podstawie świadectw doksograficznych¹⁴. Przyjmują oni, iż „prawdziwą” filozofię wyklądał Platon dla ścisłego i ezoterycznego grona współpracowników i uczniów w Akademii, i nie znalazła ona, mocą świadomej decyzji Filozofa, literalnego odzwierciedlenia w dialogach, w których Platon przekazał tylko dostępne dla „wtajemniczonych” szyfry, odesłania, znaki, kierujące znających nauki akademickie ku prawdziwej postaci bytu pierwszego, właściwego przedmiotu metafizyki, jakim są zasady – *archai*. Ta postać „akademickiej” filozofii Platona dotarła do nas dzięki zapisom jego uczniów, przede wszystkim Arystotelesa, perypatetyków i komentatorów¹⁵. Spór zatem toczy się między zwolennikami teorii idei i teorii zasad – *archai* – Jedna (*Hen*) i Nieokreślonej Dyady (*Aoristos Dyas*). Źródeł tego sporu szukać należy zarówno w obszarze szeroko pojmowanej hermeneutyki, jak i w samym pojmowaniu istoty i natury filozofii. Spór ten wywodzi się z jawiących się już w starożytności kontrowersji wokół pisma.

Podstawowe i zasadnicze pytanie inspirujące ów spór rodzi się z nurtujących filozofów już od czasów najdawniejszych wątpliwości, czy można zobiektywizować, a tym samym utrwalić w piśmie/tekście akty myślenia, wyniki poznania¹⁶. Owe wątpliwości rodzą kolejne: czy na podstawie pisma/tekstu można zrekonstruować poglądy filozofa, jego akty myślenia. Jaką zatem wartość niosą z sobą dla nas teksty filozoficzne? Czy na podstawie zachowanych tekstów platońskich można „odczytać” platońską filozofię? Problem ten wpisuje się nie tylko w obszar historii filozofii starożytnej, w obszar sporów wokół filozofii platońskiej. Jest to jeden z najważniejszych problemów sporów w obszarze współczesnej hermeneutyki, sporów wokół pytania: do czego odsyła nas pismo/tekst jako znak?

Problem statusu pisma/tekstu w filozofii starożytnej, a nawet szerzej – w kulturze starożytnej – był i jest przedmiotem żywych dysput w ostatnich

¹⁴ Zebranych przez K. Gaisera w pracy *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule* (1963), s. 441–557, znanych w literaturze przedmiotu jako *Corpus Gaiserianum*.

¹⁵ Arystoteles, przede wszystkim w I, XIII i XIV księdze *Metafizyki*, w rozdziałach poświęconych tzw. krytyce filozofii platońskiej, poddaje krytycznej analizie platońską naukę o zasadach – *archai*, Jednie i Nieokreślonej Dyadzie.

¹⁶ Dawał temu wyraz już w V wieku p. n. e. sofista Gorgiasz z Leontinoi, który w traktacie *O niebycie albo o naturze* stwierdzał, iż myśli nie da się „przełożyć na słowo”; sam Platon w *Liście VII* stwierdza, iż „tego, co najważniejsze” nie da się zapisać – utrwalić w tekście.

latach. Wśród niektórych badaczy kultury greckiej utrzymało się i wciąż utrwała przeświadczenie, iż jej początki zasadzają się na kulturze słowa, która w pewnym okresie została wyparta przez kulturę pisma, a etap kultury pisma poprzedzał ostry konflikt obu kultur, nazywany często „walką o dominację w kulturze”. Problem ten ożywa w sposób istotny wśród historyków filozofii starożytnej w ostatnich czasach w związku z badaniami nad Platonem, szczególnie w ustaleniach tzw. Szkoły tybingeńskiej (K. Gaiser, H. J. Kraemer, Th. Szlezak) i Giovanniego Reale¹⁷. Nie ulega wątpliwości fakt, iż ożywienie zainteresowania problemem konfliktu kultury słowa i kultury pisma zainspirowane zostało w czasach najnowszych przede wszystkim szukaniem nowej interpretacji filozofii platońskiej, a zwłaszcza „tropieniem śladów” jego „nauk niepisanych” (*agrafa dogmata*) opartym na świadectwach doksograficznych, przede wszystkim Arystotelesa i perypatetyków, jak też kolejnymi próbami interpretacji dwóch słynnych fragmentów (*Fajdros* 275c nn, *List VII* 341c nn), w których filozof poddaje, jak się to przyjmuje, krytyce (czy w istocie?) sam status pisma¹⁸, jak też przeczy temu, by pismo/tekst niosło z sobą wartości poznawcze – filozoficzne. Dla zwolenników tezy, iż „prawdziwa” filozofia platońska, wykładana w Akademii dla wąskiego stosunkowo grona uczniów i współpracowników Platona, nie znalazła mocą świadomej decyzji Filozofa wynikającej zarówno z jego stosunku do tekstu, jak i z jego pojmowania filozofii, zwłaszcza w jej dydaktyczno-pajdeutycznej funkcji, odzwierciedlenia w publikowanych przezeń tekstach, owe dwa słynne fragmenty stanowią jednocześnie punkt wyjścia i przesłankę dla formułowania tej tezy, jak i koronny niejako dowód jej słuszności. Zgodnie zatem z argumentami jej zwolenników pisma platońskie nie przekazują nam „prawdziwej” filozofii Platona, którą re-

¹⁷ H. J. Kraemer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959, *Das neue Platonbild, Zeitschrift fuer philosophische Forschung* 48 (1994), s. 1–20, K. Gaiser, *Plato's ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963, G. Reale, *Per nuova interpretazione di Platone*, Milano 1991, por. też *Platon, Nowa interpretacja*. Materiały z Sympozjum KUL 30 XI – 2 XII 1992, s. 61–79, Th. Szlezak, *Platon lesen*, Stuttgart – Bad Cannstadt 1993.

¹⁸ Por. ważny i wnikliwy tekst W. Kuehna, *La fin de Phedre de Platon. Critique de la rhetorique et de l'écriture*, Firenze 1996, Studi dell' Accademia Toscana di scienze e lettere, który przekonywająco uzasadnia, iż platońska krytyka pism nie odnosi się do tekstów filozoficznych, jak też nie odnosi się do tekstów, które dzisiaj nazwalibyśmy tekstami „dobrymi” i rzetelnymi z naukowego punktu widzenia. Por. też skrót najważniejszych wniosków płynących z monografii w artykule *Welche Kritik und welche Schriften*, *Zeitschrift fuer philosophische Forschung*, Bd 52 (1998).

konstruować możemy jedynie na podstawie krytycznych czy doksograficznych przekazów Arystotelesa i innych. Co więcej, żaden tekst nie przekaze nam myśli Autora, a co za tym idzie, tekst nie może być podstawą do rekonstrukcji filozoficznych ustaleń jego twórcy. Czym zatem są pisma platońskie i po co w ogóle filozof, odrzucający możliwość przekazania „na piśmie” odkrytej przez siebie prawdy bytu „niewtajemniczonym”, głupim czy „myślą niecieężarnym”, owe pisma pisał? Czy rzeczywiście tylko po to, by skryć w nich cały system odesłań do swej „filozofii pierwszej” – do owych *agrafa dogmata*, czy też siatkę przemysłnych szyfrów, pozwalających czytelnikom znającym „nauki prawdziwe” rozpoznać, często w pojedynczych słowach, czy metaforach tajemne ścieżki semioz? Czy w istocie w starożytności nie było zwyczaju ujawniania i przekazywania innym wyników odkryć i dokonań, jak chce Th. Szlezak¹⁹? Czy pismo/zapis/tekst jest *ex definitione* niejako afilozoficzny, bo podporządkowuje myśl regułom języka, ograniczając ją i poddając swoistemu zniewoleniu? Czy tekst, jako zapis myśli, a więc z założenia wypowiedź monologiczna i autorytarna jest zaprzeczeniem samej istoty dialektyki, pojmowanej jako metoda szukania odpowiedzi na pytania filozoficzne drogą pytań i odpowiedzi, a więc drogą wymiany żywego słowa²⁰? Czy pismo/tekst jest jedynie po to, by jego Autor, na starość, gdy pamięć słabnie, mógł zbudować sobie ze swych ksiąg „świątynię pamięci”?

Nie ulega wątpliwości fakt, iż współczesne „spory o pismo/tekst”, odsyłające do owych słynnych platońskich „krytyk pisma”²¹ i w nich szukające argumentów uzasadnienia, dokonują swego rodzaju nadużyć. Uważna lektura pism platońskich, jak też i całej literatury przedplatońskiej pozwala stwierdzić, iż koncepcje dopatrujące się w kulturze greckiej konfliktu między „kulturą słowa” a „kulturą pisma”, którego apogeum miało przypadać na koniec V i początek IV wieku p.n.e., nie dadzą się wystarczająco i przekonująco uzasadnić²², jak też nie znajdują dostatecznego uzasadnienia teorie, przypisujące Platonowi świadome skrywanie istoty swej filozofii i ograniczanie jej

¹⁹ Th. Szlezak, *Czytanie Platona*, przeł. P. Domański, Warszawa 1997.

²⁰ A. Gawroński, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa?* Warszawa 1984, s. 39 nn.

²¹ Jak np. J. Derrida, *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak, Kraków 1993, por. zwłaszcza esej *Farmakon*.

²² Por. w tej kwestii Janina Gajda-Krynicka, *Pismo/tekst a dialektyka w filozofii platońskiej*, w: „Roczniki Humanistyczne KUL”, T. LI, zeszyt 3, 2003, red. H. Podbielski, s. 29–49.

zasięgu do ezoterycznego grona pracowników i uczniów Akademii. Niemniej jednak problem ten jest tak żywy we współczesnych badaniach nad Platonem, że warto mu poświęcić więcej uwagi.

Wielość (jak dotąd 72) świadectw doksograficznych, jak też uważna lektura późnych pism platońskich nie pozwala żywić najmniejszych wątpliwości w kwestii istnienia platońskiej nauki o zasadach – *archai*, wykładanej w Akademii i przedstawionej w wygłoszonym publicznie platońskim wykładzie *O dobru*, który to wykład został spisany przez słuchaczy, a streszczony w Arystotelesowym piśmie noszącym ten sam tytuł²³. Po dziś dzień nie jest jednak rozstrzygnięta kwestia, czy platoński wykład został spisany jedynie przez słuchaczy, a konkretnie przez samego Arystotelesa, Speusippa, Herakleidesa z Pontu, Hestiasosa i innych uczniów Platona, których nie wymienia Simplicjusz, czy też jako pismo przeznaczone do wewnętrznego użytku szkoły, funkcjonował w Akademii w postaci swego rodzaju skryptu. Nie jest też rozstrzygnięta, mimo ustaleń Gaisera i Kraemera, ważna dla ustalenia miejsca nauki o zasadach w rozwoju myśli platońskiej kwestia, kiedy Platon ów wykład miał wygłosić²⁴. Ponadto przekazy o treści platońskiej nauki o zasadach nie opierają się jedynie na owym platońskim wykładzie – późni doksografowie, jak Simplicjusz czy Filopon²⁵ podkreślają, że Arystoteles i inni spisywali platońskie nauki obcując z Mistrzem. Znamy zatem ich treść, jakkolwiek z drugiej (Arystoteles), a przeważnie z trzeciej, czy czwartej ręki, ze względu na to, że przekazujący dokładnie platońską naukę traktat Arystotelesa *O dobru* nie zachował się do naszych czasów²⁶. Nie ulega jednak wątpliwości fakt, iż blisko wiek już trwające prace badaczy myśli platońskiej pozwoliły ustalić najogólniejszą treść platońskiej nauki o zasadach/*archai*, jakie Filozof przyjmuje – jako pierwsze *in ordine essendi* – pryncypia bytowe, jak też jakie w związku z tym postrzega obszary bytowości, zarówno *in ordine essendi*, jak też *in ordine cognoscendi*. Dwie pierwsze zasady to Jedno (*Hen*) i Nieokreślona Dyada (*Aoristos Dyas*), które rodzą/generują kolejny obszar bytowości

²³ Chronologicznie najwcześniejszym świadectwem o piśmie Arystotelesa jest przekaz Aristoksenosa *Harmonica Elementa*. II 30/31, por. Arystoteles *De bono*, 111, ed. Ross.

²⁴ Wykład zmatematyzowanej ontologii wygłoszony, jak chce Kraemer, w okresie, kiedy powstało platońskie *Państwo*, potwierdzałby większość też Szkoły Tybingeńskiej i Mediolańskiej.

²⁵ Simplicius de an. 1527f 6b, Simplic. in phys. f. 104b (A. P. p. 30).

²⁶ Wielu doksografów i komentatorów stwierdza, iż Arystoteles w traktacie *O filozofii* przekazał, czy powtórzył przekaz o nauce platońskiej zawarty w traktacie *O dobru*.

– liczby idealne, mające status ontyczny, utożsamiane przez pierwszych dośkoğrafów z ideami. Nie ulega również wątpliwości fakt, iż nauka ta nie została przez Platona dopracowana ostatecznie. Była rozwijana czy dookreślana przez uczniów Platona i kolejnych scholarchów Akademii, o czym świadczą mogą dysputy i spory w Akademii, mające swój początek niewątpliwie jeszcze za życia Filozofa, a dotyczące przede wszystkim możliwości ontycznego statusu liczb idealnych. Zasygnalizujmy choćby spór między Platonem i Speusipposem, przyjmującym istnienie tylko liczb matematycznych, czy między Speusipposem i Ksenokratesem, utożsamiającym liczby idealne z ideami; spór między Speusipposem, odrzucającym „wartościowanie” zasad, i Ksenokratesem, utożsamiającym – jako pierwszy z Akademików – *Jedno*, zwane przezeń *Monadą* z Dobrem, a Nieokreśloną Dyadę ze złem.

Polaryzacja stanowisk badaczy wobec miejsca i roli nauki o zasadach w systemie platońskim znajduje odzwierciedlenie w najogólniejszej i podstawowej opozycji dwóch następujących paradygmatów interpretacyjnych. Paradygmatu, zwanego często ezoterycznym, przyjmującego, iż ontologiczno-metafizyczną podstawę całej, tzn. obejmującej obszar ontologiczno-metafizyczny, epistemologiczny, etyczno-polityczny i aksjologiczny nauki Platona stanowiła niejako od początku jego filozofowania nauka o dwóch zasadach/*archai*, wykładana w Akademii, nie znajdująca *explicite* odzwierciedlenia w opublikowanych pismach, w których Filozof świadomie umieszczał tajemne szyfry i odniesienia, zrozumiałe tylko dla „wtajemniczonych”. Paradygmatu, określanego mianem ewolucyjnego, zgodnie z którym myśl platońska w swym rozwoju przechodziła kolejno: od etapu szukania statusu ontycznego pojęć ogólnych, przez wykształcony w epoce średnioakademickiej system nauki o ideach, przez etap krytyczny po wieńczącą myśl platońską w jej ewolucji naukę o zasadach, której propedeutyka zaczyna się już *explicite* zapisana w dialogu *Fileb* i zostaje rozwinięta w postaci mitu – wywodu **prawdopodobnego** w *Timajosie* i wielu odniesień w *Prawach*. Przyjęcie któregoś z dwóch paradygmatów pociąga za sobą określone konsekwencje interpretacyjne, metodologiczne i filozoficzne. I tak przyjęcie paradygmatu ezoterycznego implikuje z konieczności absolutyzowanie owych dwóch platońskich „krytyk pisma”, „czytania” tekstów platońskich przez pryzmat rekonstruowanej na podstawie świadectw Arystotelesa nauki o zasadach, ezoteryczności nauk platońskich, spowodowanej obawą przed niezrozumieniem nauki o zasadach, niedoceniań pajdeutycznego i politycznego aspektu kształcenia w Akademii. Przyjęcie paradygmatu ewolucyjnego z kolei determinuje konieczność

weryfikacji platońskich „krytyk pisma”, która pozwala wykazać, że analizowane w szerszym kontekście nie odnoszą się bynajmniej do pism o charakterze filozoficznym, spełniających warunki właściwych procedur dialektycznych, postrzegania platońskiej nauki o zasadach jako wyniku ciągłej i nieustannej pracy Filozofa zmierzającej do odnalezienia pierwszych zasad/*archai* i sformułowania projektu *filozofii pierwszej*, nauki o takiej postaci bytu, ze względu na którą jest – są – *ta onta*, *ta pragmata* – świat fenomenalny, umożliwiającej i uprawomocniającej poznanie, a tym samym i filozofię. Przyjęcie paradygmatu ewolucyjnego umożliwia ważne, szczególnie dla historyków filozofii, badania albo próby zbadania i ustalenia, jaka była w istocie filozofia starożytna w jej aspekcie **drogi**, **nie systemu**. Z jednej strony bowiem dla filozofów systematycznych, tych, którzy filozofują na kanwie tekstów platońskich, zmierzając choćby do odbudowania czy skonstruowania na nowo projektu *filozofii pierwszej*, czy adekwatnego i odpowiedniego do naszych czasów projektu metafizycznego, ważny jest sam projekt jawiący się w filozofii Platona, nie zaś droga do niego wiodąca. Z drugiej jednak strony każdy projekt wymaga uprawomocnienia, a w procedurze rekonstrukcji „prawdziwej” postaci nauki o zasadach zawierać się musi z konieczności dowód jej prawdziwości. Rekonstrukcja nauki o zasadach musi być zatem rzetelna, nie może podlegać zafałszowaniu, choćby nieświadomemu, wynikającemu, jak o tym wspomniano wyżej, z przyjmowanych *a priori* założeń systemowych czy wręcz światopoglądowych.

Nie ulega wątpliwości fakt, iż spory o filozofię platońską nie zostały rozstrzygnięte. Można przyjąć, iż nigdy nie zostaną rozstrzygnięte jednoznacznie. Niemniej jednak prace nad ich rozstrzygnięciem nie mogą zamykać się i nie zamykają się w obszarze badań historyczno-filozoficznych. Odzwierciedlają one bowiem w sposób bardzo istotny dylematy współczesnej filozofii, jej status i kondycję.

Czy Wschód jest mistyczny? Kilka uwag na temat buddyzmu zen

Ostatnio można dość często spotkać się z poglądem, że cała myśl Dalekiego Wschodu jest bliska temu, co my tu na Zachodzie określamy jak „mistycyzm”. Czy rzeczywiście tak jest?

Oczywiście nie da się wprost odpowiedzieć na takie pytanie, zważywszy, że pojęcie „myśl Dalekiego Wschodu” obejmuje co najmniej trzy liczące się tu kraje: Indie, Chiny i Japonię, a także okres kilku tysięcy lat. Jest to więc wiele nurtów religijnych i filozoficznych, setki szkół, jakie powstawały w obrębie tych głównych nurtów lub całkiem poza nimi. Wiele z nich można określić jako „mistyczne”, są tam jednak również nurty materialistyczne, a także np. szkoły logiki, do których nazwa „mistycyzm” z pewnością nie przystaje.

Postanowiłam więc przyjrzeć się temu problemowi na przykładzie jednego nurtu, jakim jest szczególna forma buddyzmu: buddyzm zen. Można tu bowiem będzie odnaleźć wiele cech charakterystycznych także dla innych „mistycyzujących” szkół w obrębie „myśli Wschodu”. Skupienie się na zen pozwoli spojrzeć na pewne problemy tak, aby wskazane wyżej kwestie mogły zostać bliżej naświetlone. (To o zen mówi się, iż nie jest religią, ale jest mistyczny).

Na początek kilka informacji o samym buddyzmie zen. Oczywiście, jak na to wskazuje sama nazwa „buddyzm”, jest to tylko jedna ze szkół buddyzmu i wiele też głoszonych przez zen jest charakterystyczne dla całego tego religijnego nurtu. Przejmuje się tu więc słowa Buddy głoszącego, iż najważniejszą sprawą, którą winien się zajmować każdy poszukiwacz prawdy, jest problem cierpienia i poszukiwanie sposobów na jego przezwyciężenie. Ważny jest też fakt, że Budda odpowiedź na pytanie o przyczynę cierpienia i sposób jego usunięcia odnalazł po bardzo długiej nieruchomej medytacji, w nagłym błysku dostrzeżenia prawdy – w akcie oświecenia. Pojęcie oświecenia ważne dla całego buddyzmu jest centralnym punktem zen. Samo słowo „budda” znaczy „ktoś przebudzony”, „oświecony”.

Formowanie się tej szkoły buddyjskiej pod chińską nazwą *chan* natąpiło w Chinach (gdyby data przybycia jego legendarnego założyciela, pierwszego

patriarchy zen, mnicha Bodhidharmy wyznaczała jego początek, byłby to czas pomiędzy 520 a 526 rokiem), a opowieść o jego ośmioletniej nieruchomej medytacji w klasztorze Shaolin jest tu sprawą wartą przypomnienia, bo wskazuje na najważniejsze cechy tej szkoły. Wskazuje na to sama nazwa *chan* będąca przekształceniem sanskryckiego słowa *dhjana* – medytacja. Bodhidharma przekazał swoją naukę drugiemu patriarche, a ten następnemu tworząc długi szereg patriarchów, z których najważniejsza rola przypadła Szóstemu Patriarsze, mnichowi Huinengowi (638-713). Ten bezpośredni przekaz to ważna cecha charakterystyczna zen – najistotniejsze elementy nauki są zawsze podawane od mistrza do ucznia, wszelka wiedza spisana może stanowić jedynie uzupełnienie. Takim właśnie uzupełnieniem był tekst znany jako „Sutra Szóstego Patriarchy”, który przetrwał do dzisiaj i stanowi najdawniejsze sformułowanie pewnych tez buddyzmu chan. Ten tekst stanowi też istotny materiał źródłowy dla poniższych uwag.

Na *chan* wywarł wpływ *taoizm* – chińska szkoła filozoficzna. Według niej *Dao* jest bezosobową zasadą bytu, z której wszystko się wyłania stanowiąc z nim jedność. Także do tekstów taoistycznych mistrzów będę tu nawiązywać.

Swoje pełne rozwinięcie znalazł buddyzm chan w Japonii, gdzie, pod nazwą *zen*, dotarł dopiero w XII wieku n.e. Za pierwszego wybitnego przedstawiciela szkoły zen uważany jest Eisai Zenji twórca szkoły zen – *rinzai*. Kładł w niej nacisk przede wszystkim na pracę z *koanami* (będzie o nich jeszcze mowa). Najwybitniejszy mistrz, współczesny Eisaiowi Dōgen Kigen autor traktatu *Shōbōgenzō*, za najważniejszą metodę uznał siedzenie w nieruchomej medytacji *zazen*. Był on założycielem szkoły zen linii *soto*.

Pytanie o to, czy buddyzm jest mistyczny lub czy można odnaleźć w nim pewne cechy właściwe dla każdej mistyki, zadawano wielokrotnie, ale choć istnieje dość obszerna literatura przedmiotu, nie ma tu jednoznacznej odpowiedzi, podobnie jak to jest z odpowiedzią na pytanie, czy buddyzm jest, czy nie jest religią, a jeżeli nią nie jest, to czy można mówić o niereligijnym mistycyzmie. Dodatkowo trzeba powiedzieć, że sam buddyzm dzieli się na wiele szkół i kierunków i badanie każdego z nich pod tym względem mogłyby dać dość odmienne rezultaty. Tym trudniej byłoby odpowiedzieć na pytanie, czy Wschód jest mistyczny. Pojęcie „mistycyzm” jest równie wieloznaczne jak pojęcie „religia”. Przypomnę tu krótko zestawy cech charakteryzujących mistycyzm, wedle różnych źródeł i teorii, przy czym synteza jest tu właściwie niemożliwa. Są to takie cechy, jak: poczucie jedności z Bogiem

osobowym (wtedy mistycyzm zawsze łączy się z religią), poczucie jedności z różnie rozumianym absolutem (tu wiele nurtów buddyzmu), jest tu też podział na mistykę osobową i bezosobową, mistykę Boga i mistykę przyrody itd.

Od strony psychologicznej (zajmował się tym m. in. Wiliam James) przeżycie mistyczne to indywidualne doświadczenie, którego cechą jest niewysłowialność, nieopisywalność, także niezwykłość, elitarność, pasywność (pojawia się spontanicznie). Przedmiot mistycznego utożsamienia najczęściej określany jest jako to, co radykalnie *inne* (Rudolf Otto). Niekiedy jednak twierdzi się (co jest bardziej charakterystyczne dla mistyki Wschodu, w szczególności dla zen), że jest wręcz przeciwnie – w przeżyciu mistycznym ujawnia się coś, co od początku „było tobą” („ty już jesteś Buddą”).

Wreszcie – co dla nas jest tu ważne – przeżycie mistyczne prowadzi do przemiany (*metanoja*). Nie ma natomiast zgody co do tego, czy ten rodzaj doświadczenia jest uwarunkowany jakąś szczególną sytuacją. Czy jest to dar, łaska, czy też można do tego dążyć w jakiś szczególny sposób: radykalna asceza, praca z ciałem (joga, techniki oddechowate itp.). To ostatnie cechuje raczej podejście Wschodu, ale można znaleźć jego odpowiedniki np. u chrześcijańskich Ojców Pustyni. Jednak porównanie z myślą chrześcijańską wymaga podkreślenia pewnego istotnego dla całego buddyzmu faktu: jak głosi legenda, zapytany pewnego razu przez uczniów o to, czy istnieje Bóg, czy jest dusza nieśmiertelna i co się dzieje z człowiekiem po śmierci, Budda odpowiadał milczeniem. Buddyzm odrzuca więc wielkie kwestie metafizyczne na rzecz problemów dla człowieka najważniejszych: problemów etycznych.

Przejdźmy teraz do buddyzmu zen i zacznijmy od legendarnych opowieści. Oto jedna z nich.

Pewnego dnia, gdy Budda zasiadł przed zgromadzonym tłumem, aby jak zwykle wygłaszać swoje nauki, zamiast przemówić, w milczeniu podniósł w górę kwiat. Nikt z zebranych nie zrozumiał, o co chodzi, tylko jego uczeń Mahakaśjapa roześmiał się. Budda powiedział: „Jedynie ty, Mahakaśjapo, zrozumiałeś moją naukę”. Oto bezsłowny przekaz i nagle zrozumienie w jednym błysku uchwycenia prawdy. Podniesiony przez Buddę kwiat wyzwolił swego rodzaju przeżycie mistyczne.

A to inna opowieść, tym razem z Japonii i ze znacznie późniejszych czasów. Słynny poeta japoński Bashō (1644-1694) w młodości był wielkim znawcą wszystkich pism buddyjskich. Pewnego dnia odwiedził mistrza Zeń Taku-

ana i bardzo uczenie z nim rozmawiał. Nagle mistrz powiedział: Do tej pory cytowałeś słowa wielu wielkich nauczycieli. A teraz szybko powiedz mi jedno twoje własne zdanie. Bashō nagle umilkł i nie potrafił nic powiedzieć. Nie znajdował słów. Aż nagle w klasztorным ogrodzie zabrzmiał jakiś dźwięk. Bashō rzekł do mistrza:

*Stary staw
żaba wskakuje
plusk!*

Mistrz zaśmiał się i powiedział: Teraz dobrze. Bashō roześmiał się także. Osiągnął oświecenie

To opowieść o powstaniu słynnego *haiku* Bashō, ilustrująca zarazem okoliczności w jakich, wedle zen, człowiek może osiągnąć oświecenie

Przyjrzyjmy się pewnym osobliwościom buddyzmu zen. Przedmiotem, z jakim powinno się utożsamić nasze „ja”, jest pustka. Ważnym elementem jest tu *przemiana*, ale rozumiana dość osobliwie. Prowadzi ono do utraty „ja”, a można to osiągnąć poprzez świadomą pracę, mającą na celu doprowadzenie umysłu do określonego stanu. Mam tu na myśli pojęcie „oczyszczania umysłu” czy też „pusty umysł”. Ten stan „pustego umysłu” spełnia wiele z wymienionych wcześniej warunków przeżycia mistycznego.

*Ciało jest jak drzewo Bodhi
Umysł jest jak czyste lustro
Pilnuj, aby było ono zawsze jasne i czyste,*

*Aby nie osiadał na nim kurz.*¹ („Sutra Szóstego Patriarchy”)

I drugi cytat: „Czysty umysł jest jak księżyc w pełni. Czasami pojawiają się chmury i zakrywają go, ale księżyc jest zawsze poza nimi. [...] Dlatego nie martw się o czysty umysł; on istnieje zawsze”. (Seuhn Sahn, „Strzepując popiół na Buddę”). A w taoistycznym traktacie „Księga Południowego Kwiatu” czytamy: „Przymiotem nieba jest czystość i jasność. Te same cechy ma woda. Jeżeli zostanie zmacona, nie odbije się w niej żaden przedmiot. Ale kiedy jest czysta i z niczym nie zmieszana, odbija się w niej to, co nad nią trzymamy. Tak samo jest z człowiekiem.”

¹ Odesłania do zamieszczonych tu cytatów można znaleźć w moich książkach, w których pisałam o poruszanych tu zagadnieniach: *Co to znaczy 'być sobą'* Kraków 1997. *Kultury i porównania*, Kraków 2003, *Buddyzm chan*, Kraków 2009.

Dla budowania wiedzy czy uzyskiwania mądrości jest tylko jedna droga: odrzucenie wszystkiego, co wiemy do tej pory i pozwolenie na to, aby „czysty i jasny umysł” sam dostrzegł prawdę.

Te uwagi wprowadzają w to, co jest moim zamiarem. Chcę bowiem pokazać, iż istnieje właściwy wielu szkołom całej myśli Wschodu ścisły związek między pojęciem „czystego umysłu” a mistycznym wglądem. Drugą taką przesłanką będzie, jak to już zostało powiedziane, wskazanie na to, że przedmiotem mistycznego wglądu jest pustka. Wyrazem tego będzie utrata podmiotowości, utrata „ja”.

Zawsze wymaga to szczególnego nastawienia. Być może to miał na myśli niemiecki mistyk Eckhart pisząc: „Szukasz nicości, dlatego też ją znajdujesz. To, że znajdujesz nicość, wynika stąd, że jej właśnie szukasz. Wszystkie stworzenia są czystą nicością”.

W „Sutrze Szóstego Patriarchy” pojawia się, jako jedno z najważniejszych zaleceń, postulat „oczyszczenia umysłu”: „Nieustannie oczyszczajmy nasz umysł podczas przepływu myśli. Własnym wysiłkiem podążajmy za Drogą, odnajdując nasze ciało Dharmy, dostrzegając, że nasz umysł jest Buddą i uzyskując wyzwolenie poprzez świadome przestrzeganie zasad dyscypliny”.

Dla zen istotne pozostaje przekonanie, iż dla uzyskania prawdziwego wglądu w istotę rzeczywistości wszystkie nasze przekonania winny zostać odsunięte, zawieszone. Usunięte muszą zostać także wszystkie sądy przejęte z wiedzy potocznej, także oceny, emocje i wreszcie doznania cielesne.

Co prawda, jak mówi przytoczona opowieść o poecie Bashō, oświecenie może być nagłym aktem. Przykłady uzyskania takiego nagłego wglądu w prawdę wskazują, że bodźcem wyzwalamym zrozumienie było doznanie zmysłowe. Bashō uzyskał oświecenie słysząc plusk wody, do której wskoczyła żaba i jest to najbardziej znany przykład. Może to być także widok kwiatu, księżycy w wodzie czy nawet doznanie gwałtownego bólu wywołanego uderzeniem przez mistrza zen, który nigdy nie rozstaje się z *kyosaku* – drewnianym kijem. Ale takie doświadczenie, chociaż potencjalnie dane jest każdemu człowiekowi, nie może nastąpić wówczas, gdy umysł wypełniony jest zasobem z góry przyjętych założeń.

W różnych tekstach taoizmu i buddyzmu zen można odnaleźć opisy etapów uwalniania umysłu. Taki metaforyczny opis znalazł się w starożytnym traktacie taoistycznym „Zhunagzi” (inny tytuł, to „Księga Południowego Kwiatu”), którego autorem był Zhuang Zhou, chętnie cytowany później

przez wyznawców buddyzmu zen. Są to opisy stopniowego „opróżniania umysłu”, w procesie nazywanym „zapominaniem” albo „postem umysłowym”. Zwłaszcza tekst „Zhuangzi” zawiera wiele istotnych dla późniejszego zen wypowiedzi. Usunięte winny zostać wszystkie sądy przejęte od dawnych autorytetów, także oceny, emocje, wreszcie doznania cielesne i na koniec samo „ja”: „Zagrzeb swoje ciało, wypłuj słuch i wzrok, zapomnij o poglądach i przedmiotach, pogrąż się we wszechjedności, wyrzec się swojej woli, porzuć swoje myśli, zobojętniej, aż do utraty ducha [...] Wróciwszy do pierwotnego stanu stracisz świadomość swojej odrębności. Nieświadomie przekształcając się, do końca życia nie oddzielisz się od tao. Odkrywszy przedmiot porzucisz podmiot”.

Cała wiedza podana zostaje zwątpieniu. To wątpienie samo może stać się drogą poszukiwania. Współczesny mistrz zen Seung Sahn na swoich spotkaniach w Polsce właśnie skupianie się na słowach „nie wiem” uważał za szczególnie dobry rodzaj medytacji. „Kiedy odetniesz całe myślenie, wymażesz wszystkie nazwy i formy i powrócisz do pierwotnej pustki. Czym jestem? Nie wiem. Gdy utrzymujesz to wielkie pytanie, utrzymujesz umysł, który nie wie. Umysł „nie wiem” jest pustym umysłem. Nie ma w nim słów ani mowy. A więc nie ma w nim ani jedności, ani Boga, ani nic, ani umysłu, ani pustki. [...]. Ja jest „nie wiem” „nie wiem” jest ja. Tylko to. To jest twoje prawdziwe „ja.” Dlatego zawsze utrzymuj umysł „nie wiem”. („Strzepując popiół na Buddę”. Istotną sprawą jest to, jaki z punktu widzenia poznawczego jest rezultat całkowitego opróżnienia umysłu, doprowadzenia go niejako do stanu wyjściowego „nie zapisanej tablicy”, co określane bywa jako „pierwotny umysł”, czy też „pierwotna natura”. Ten „czysty umysł” jest często określany w terminach negatywnych, sugerujących stan jego opustoszenia czy nawet zaniku. Często przywoływane jest powiedzenie buddyjskiego mnicha Nyōjō: „Zazen to odrzucenia ciała i umysłu”. To stwierdzenie swego mistrza przywoływał także Dōgen, a wielu komentatorów uważa je za kluczowe dla całego zen.

Do tej pory mówiliśmy o wysiłku, o stosowaniu określonych sposobów prowadzących do „oczyszczenia umysłu”. Jednak koniec tego procesu jest zarazem końcem usiłowań, a zarazem wszelkich aktów. Umysł musi stać się „lustrem”, w którym tylko odzwierciedla się rzeczywistość. Zhuangzi pisał: „Doskonały mąż używa swego umysłu jak zwierciadła: nie wita rzeczy, ani ich nie żegna – odbija je i nie gromadzi ich”.

Zaniknięcie „ja” nie oznacza więc końca poznania i to poznania empirycznego, danego w codziennym doświadczeniu. Umysł jak lustro jest nieruchomy i bierny, i jak w lustrze rzeczy same pojawiają się i znikają, podczas kiedy lustro pozostaje nieruchome. W takiej biernej percepcji nic nie jest obiektem wyróżnionym, rzeczy, jak można sądzić, są pozbawione tła, ukazują się zawsze jakby „na pierwszym planie” świadomości, a ponieważ uwaga jest wyłączona i umysł nie koncentruje się na żadnym przedmiocie, ustępują miejsca następnym. Wyrażane to było stwierdzeniem, iż „przed osiągnięciem oświecenia trawa była zielona, a niebo niebieskie”. W momencie przekształcania się świadomości trawa i niebo straciły swoje właściwości, ale po uzyskaniu oświecenia „trawa znowu była zielona, a niebo niebieskie”. Dobrze w tym miejscu brzmi zdanie stanowiące zakończenie Husserlowskich „Medytacji Kartezjańskich”: „Trzeba najpierw stracić świat poprzez dokonanie *epoche*, by go potem na drodze uniwersalnej autorefleksji na powrót odzyskać”. Tak więc „oczyszczony umysł” powraca do rzeczy i postrzega je w ich prawdziwej naturze. Indywidualny przedmiot zachowuje w takim oglądzie w pełni swoją „takość”, co określane jest w buddyzmie sanskryckim terminem *tathata*. Zarazem jest to wgląd w istotę przedmiotu jako tego, co ogólne.

Chociaż sam proces oczyszczania umysłu jest przedstawiony jako rozciągły w czasie, jako stopniowe odrzucanie kolejnych „zanieczyszczeń”, to sam wgląd jest nagłym wnikiem w samą „czystą naturę”, jest rozpoznaniem, uchwyceniem istoty rzeczy. „Budda powiedział: ‘Jeśli chcesz zrozumieć prawdziwe znaczenie natury Buddy, musisz dostrzec jej przejawianie się w jednym momencie. Kiedy nadejdzie właściwy czas, natura Buddy ukaże się sama przez się’” („Shōbōgenzō”).

I właśnie wtedy następuje przemiana. Znika „ja”. Daisetz Teitaro Suzuki przytacza dialog dwóch chińskich mnichów żyjących w VIII wieku:

„Jeśli nasze Ja jest puste i nie można go opisać w kategoriach istnienia i nieistnienia, gdzie ma miejsce patrzenie?

– Jest patrzenie, ale nie ma nic do zobaczenia.

Skoro nie ma nic do zobaczenia, skąd wiemy, że zachodzi proces patrzenia?

– W gruncie rzeczy nie ma patrzenia.

– W takim razie, kto patrzy?

– Nie ma także tego, kto patrzy” („The Zen Doctrine of No Mind”).

W zen powie się, iż w rozpoznaniu pustki ujawnia się pierwotny umysł.

Jednak, jak się wydaje, „pustka” to określenia metaforyczne i autorzy starożytnych traktatów, przede wszystkim Dōgen, przestrzegali przed utożsamieniem doprowadzenia do stanu „pustego umysłu” z jego unicestwieniem.

Ciągle jednak jeszcze nie dochodzimy do samej pustki, która nie jest przecież czymś wyrozumowanym, wynikiem intelektualnych rozważań. Musi ona ujawnić się w trwającym moment wglądzie, w przeżyciu, jako nagle objawiająca się istota rzeczy. Ale właśnie tak dostrzeżona pustka wymyka się opisowi. I chociaż sam Dōgen, a także chętnie przez niego cytowany wielki filozof buddyzmu mahajany Nagardżuna wiele o pustce pisali, to zawsze stwierdzali, iż w gruncie rzeczy pustki można doświadczyć, ale nie można jej analizować. Oczywiście samo zrozumienie, że istotą rzeczywistości jest pustka, nie może mieć charakteru „oglądu”. Pustka nie jest ani czystą przestrzenią, ani dającym się naocznie uchwycić brakiem. Ona sama nie istnieje poza formami, w jakich się przejawia (jak Schopenhauerowska wola), tak jak formy nie są niczym innym jak postacią pustki. Pustka jest formą, forma jest pustką –jak głosi najczęściej chyba cytowana formuła w buddyjskiej „Sutrze Serca”.

I tu czas powiedzieć o roli mistrza. Jak w każdym doświadczeniu mistycznym wiedza uzyskana ma tu charakter indywidualny i niedyskursywny, można jej jedynie doświadczyć na własny niepowtarzalny sposób. Zen kładzie jednak szczególny nacisk na fakt, że mimo iż doświadczenie prawdy jest aktem jednostkowym, nie może ono być dane jednostce bez udziału innych ludzi. Iluminacja nie jest tu aktem łaski, która przychodzi z zewnątrz, spoza empirycznego świata. (Można wprawdzie spotkać się opisami sytuacji, w których iluminacja nastąpiła niejako samoczynnie, bez własnego wysiłku i bez pomocy drugiej osoby, są to jednak raczej wyjątki.)

Jest ona prawdą istniejącą w każdym człowieku, aby mogła się przed nim ujawnić, musi nastąpić jakieś szczególne zdarzenie płynące z dialogu z drugim człowiekiem. Mistrz jest tym, kto może pomóc, aby nastąpił akt zrozumienia, chociaż często mówi się, iż takim mistrzem może stać się niemal każdy człowiek.

Dialog zen nie jest dialogiem równoprawnych osób – jest rozmową nauczyciela i ucznia, mistrza i „początkującego”. Nie bez racji ta sytuacja spotkania porównywana jest do szczególnego dialogu psychoanalizy, w sposób oczywisty nasuwa się także na myśl dialog Sokratejski.

Mistrz nie poucza ucznia, a raczej poucza go poprzez ukazanie sposobu, w jaki prawda dana już od początku może się ujawnić. Ta relacja mistrz –

uczeń ma charakter głęboko osobowy. W licznych przykładach można spostrzec, w jaki odrębny sposób traktowany jest każdy uczeń.

Dialog musi rozpocząć się od tego, iż nauczyciel rozpoznaje swego rozmówcę w jego indywidualności, zna jego sposób myślenia, rozumie jego potrzeby. Wie o nim więcej, niż sam uczeń wie o sobie. To mistrz narzuca formę rozmowy. Może to być rozmowa bezsłowna, czasem wystarczy gest, okrzyk, wskazanie na jakiś przedmiot. Może to też być absurdalne polecenie („pokaż mi swój umysł!”), śmiech, a nawet uderzenie. Nic tu jednak nie jest przypadkowe. Kiedy uczeń osiągnie dostateczne przygotowanie, natychmiast zrozumie przekaz mistrza, uzyskuje zrozumienie-oświecenie i tylko mistrz wie, czy to oświecenie jest autentyczne. Wie to lepiej od uczenia, który często mylnie i przedwcześnie sądzi, że prawda już została mu dana.

A w przekonaniu mistrzów zen uzyskanie takiego wglądu jest czymś prostym i nie wykraczającym poza możliwości każdego człowieka. Do prawdy nie prowadzi żaden proces intelektualny i nie potrzebna jest wiedza teoretyczna. Jak pisze współczesny mistrz zen sōtō Shunryū Suzuki: „Każdy ma naturę Buddy. Każdy z nas musi znaleźć jakąś drogę, żeby urzeczywistnić prawdziwą naturę. Celem praktyki jest mieć bezpośrednie doświadczenie natury Buddy, którą każdy ma. Cokolwiek robisz, powinno to być bezpośrednim doświadczeniem natury Buddy [...] Jeśli moje słowa nie wystarczą, to cię uderzę ! Wówczas zrozumiesz, o co mi chodzi. A jeśli nie zrozumiesz mnie teraz, zrozumiesz pewnego dnia” („Umysł zen, umysł początkującego”).

Intuicyjny wgląd jest więc doświadczeniem, które nie może zostać opisane, chociaż – jak już było powiedziane – można w jakiś sposób przekazać wiedzę o tym, jak tego rodzaju ogląd osiągnąć. Ale na zakończenie tych uwag powiedzmy, że wedle przekazu zen istnieje jednak sposób, aby owo prywatne nieuchwytnie przeżycie wyrazić w formie dostępnej innym ludziom. To sztuka. Poezja poprzez przekaz, jakim jest najkrótsza forma wiersza – *haiku* lub nieco dłuższa *waka*, często po prostu wskazuje na puste miejsca, pojawiają się też w utworach nawiązania do medytacji. Wiersz, który napisał poeta Meng Haoran, mówi o pustelni, jaką zbudował sobie mnich Yi Gong po to, aby tam medytować.

*Oto chata w pustym lesie.
Za drzwiami wznosi się szczyt góry
[...] słońce prześwieca przez przelotny deszcz
i tworzy cienie na pustym ogrodzie.*

Pustkę wyraża także kaligrafia i malarstwo. Poprzez obrazy, takie jak np. ten, na którym dominuje nieomalowane tło, a w samym rogu obrazu umieszczona jest tylko drobna sylwetka samotnego rybaka, można wyrazić pustkę, jakiej nie da się opisać językiem pojęć. Zen wypracował też szczególną „drogę przez sztukę”. Jest to *chanoyu* – sztuka herbaty czy sztuka układania kompozycji roślin – sztuka *ikebany*. Artyści wszystkich tych rodzajów sztuki starają się odczuć naturę rzeczywistości i poprzez swoje dzieło przekazać to innym ludziom. Sztuka stanowi więc przekaz tego, co wymyka się wszelkiej analizie i teorii. Właśnie dlatego dobre dzieło sztuki może prowadzić odbiorcę do doznań bliskich przeżyciom mistycznym.

Kant i „sprawy drobne”*

W filozofii już bardzo dawno zdano sobie sprawę, iż rzeczy i świat ujmować można albo w perspektywie ogólnej, systemowo, jako całość, albo koncentrując się na poszczególnych jego aspektach, zagadnieniach, rozwiązując szczegółowe problemy. Ktoś, kto studiuje filozofię, ma także – podobnie jak Guliwer – okazję żeglować na statku „Przygoda”, między krainą wielkich rozmiarów i kosmicznych, absolutnych przestrzeni – Brobdingnag – a lądem Lilliputii – krajem skróconych perspektyw i przytłumionej wyobraźni. Tatar-kiewicz stosownie do tego podzielił nawet teorie filozoficzne na maksymalistyczne i minimalistyczne. Historia filozofii w jego ujęciu to przede wszystkim konfrontacja tych dwóch stanowisk; jej rozwój badać zaś można na podstawie toczonych przez ich zwolenników dyskusji i sporów. Tak się jakoś składa, iż filozoficzni zwolennicy owych wielkich rozmiarów uważają się na ogół za bardziej poważnych i głębokich, nie pomni na trafną uwagę Guliwera, iż „rozum nie powiększa się przecież wraz z rozmiarami ciała”, czyli samej skali. Zwolennicy analizy i filozoficznego minimalizmu uznają się z kolei za filozoficznych realistów i pragmatyków.

Ani jednych, ani drugich nie interesują z reguły sprawy drobne. Pierwszych, bo nawet nie są w stanie ich zauważyć, drugich, ponieważ nie mają one dla nich faktycznego znaczenia. A jednak zarówno w dziełach filozoficznych maksymalistów, jak i minimalistów natyka się czytelnik na różne sprawy drobne, przybierające najczęściej formę rozbudowanego przypisu, uwagi, przykładu czy anegdoty. Wydobyte z kontekstu zaskakują czasem swą niezwykłością i humorem. Żeby jednak tak je zobaczyć, należy zrezygnować z wchodzenia w wielkie filozoficzne dyskusje czy spory, zaniechać prób wciskania się w szeregi określonych filozoficznych szkół i opowiadania się za konkretnym stanowiskiem, oznacza to po prostu, iż należy trzymać się z boku. Dopiero wtedy spokojnie rozważać sobie można problemy ciekawe, czasem intrygujące, choć niezbyt wielkie i niekoniecznie zasadnicze – takie w sam raz. Co znaczy również: na jeden raz, czyli takie, które można ująć i przed-

* Jest to skrócona wersja tekstu, który po raz pierwszy został opublikowany w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1999. R. VIII, nr 1 (29), s. 253–258.

stawić w pewnej krótkiej zamkniętej i zwartej formie, bez całego naukowego sztafażu.

Wśród mojego zbioru „spraw drobnych”, które od lat kolekcjonuję, wyłaniając je z poważnych prac i traktatów naukowych, chciałabym tutaj przedstawić dywagacje Kanta, dotyczące maksymy, która głosi, iż „śmiej się zdrowie”. Kant zajmuje się tą kwestią w *Krytyce władzy sądowniczej*, w II księdze pierwszej części poświęconej analizie racjonalności. Chodzi mianowicie o par. 54, mający charakter *Uwagi*.

Temat ten pojawia się na marginesie rozważań dotyczących rodzajów sztuk pięknych i ich wzajemnego ustosunkowania. Według Kanta, sztuki piękne można podzielić na: sztuki posługujące się słowem, do których zalicza krasomówstwo i poezję; sztuki plastyczne, czyli malarstwo, rzeźbę i architekturę, oraz sztuki polegające na grze uczuć, a więc muzykę i niezbyt dziś rozumiałą sztukę kolorów. Umiejętność ta, niegdyś popularna, polegała na wyróżnianiu i zestrzajaniu barw. Jako miernik wartości sztuk pięknych, przyjmuje Kant, stopień, w jakim przyczyniają się one do „ogłady wyższych władz poznawczych”. W ten sposób najwyżej ocenia Kant poezję, najniżej natomiast sytuuje muzykę. Według niego, muzyka wymyka się bowiem sądowi rozumu, pozostając w gestii uczuć. Dlatego też może się zdarzyć, iż niektórzy ludzie, kierując się własnym odczuciem, pośród sztuk pięknych najwyżej cenić będą muzykę.

Owa chwiejność sądów w stosunku do muzyki nie daje jednak Kantowi spokoju. Przerywa zatem wywód główny, aby w osobnej *Uwadze* zająć się problemem, który z perspektywy całej *Krytyki władzy sądowniczej* wydaje się naprawdę sprawą drobną, lecz wyraźnie go intryguje – chodzi mianowicie o zakres i znaczenie estetycznych upodobań, których podstawą jest zadowolenie i związana z nim przyjemność. Kant, poszukując sposobu, w jaki dałoby się je powiązać z pewną ogólnością, próbuje wykorzystać do tego celu powszechnie uznawane wartości, takie jak dobre samopoczucie i zdrowie.

Od razu też należy powiedzieć, iż sam Kant raczej nie gustował w muzyce. Mimo iż traktuje ją z dużą atencją, to przy okazji zauważa także, że może ona prowadzić nawet do ograniczenia naszej wolności. Dźwięki narzucają nam się bowiem w podobny sposób, jak rozprzestrzenianie się zapachu, czyli musimy je rejestrować nawet wbrew naszej woli. O istocie muzyki stanowi, według Kanta, gra dźwięków, której po stronie odbiorcy odpowiada wolna (gdyż jej podstawy nie tworzy żaden wyraźnie określony zamiar) gra uczuć. Taką samą odpowiedniość odnajduje Kant w przypadku gry hazardowej i gry myśli.

O grach hazardowych wypowiada się Kant z sympatią i ze znajomością rzeczy, podobno sam namiętnie grywał w karty, choć w sposób zwięzły. Według niego, dominującym uczuciem w grze hazardowej jest chęć osiągnięcia korzyści, co wyraża się w zainteresowaniu sposobem, w jaki możemy do tego doprowadzić. Z żalem jednak stwierdza, iż choć gry hazardowe mogą sprawiać wiele zadowolenia, o czym przekonują „wszystkie nasze wieczorne zebrania towarzyskie”, to trudno je zaliczyć do sztuk pięknych. Wydaje się również, iż gwałtowne uczucia towarzyszące grze w karty, które sprawiają, jak zauważa Kant, iż „wszystkie funkcje życiowe ciała zdają się wzmacniać, czego dowodzi wywołane tym ożywienie umysłu”, nie zaliczyłby on do uczuć wzmacniających nasze zdrowie.

Więcej uwagi poświęca zatem Kant grze myśli. Do swobodnej gry uczuć, która pojawia się w efekcie słuchania muzyki, najbardziej podobna jest, według niego, swobodna gra uczuć powstająca w wyniku naszego zetknięcia się z humorem i żartem. Jeśli muzyka wywołuje taką zmianę uczuć, która jedynie pobudza idee estetyczne, to podobnie humor i żart nie prowadzą do powstania nowych myśli, lecz jedynie wpływają na ożywienie już istniejących. Przy czym wyraźnie w tym porównaniu preferuje Kant humor i żart. Równie wysoko ceni śmiech, stanowiący, według niego, zewnętrzny wyraz gry myśli inspirowanej przez humor i żart. Jego zdaniem, śmiech należy dołączyć do owych dwóch rzeczy, czyli nadziei i snu, które Voltaire uznał za dary niebios, pozwalające nam zrównoważyć niedoskonałość życia na Ziemi. I tylko szkoda, zdaniem Kanta, iż tak rzadko pojawia się talent potrafiący „dowcipem i oryginalnością humoru” wywołać go u ludzi rozumnych. Kant boleje nad tym zwłaszcza, iż równocześnie zauważa nadmiar talentów do „poetyzowania w sposób łamiący głowę – jak u mistycznych myślicieli spekulatywnych, na złamanie karku – jak u geniuszy, albo w sposób łamiący serce – jak u sentymentalnych powieściopisarzy (albo podobnych im moralistów)”.

Jednak w tej ocenie śmiechu wyraża się nie tylko, jak mi się zdaje, osobiste upodobanie Kanta. Próbuje on bowiem, sięgając do fizjologicznego mechanizmu śmiechu, uzasadnić związek między grą myśli (także uczuć, czyli muzyką, choć w mniejszym zakresie) a zdrowiem. Zgodnie bowiem z moralną filozofią Kanta, jedynie przez odwołanie się do ogólnej maksymy można by wskazać na powszechny aspekt takich uczuć, jak zadowolenie i przyjemność. Dlatego chociaż Kant nie powołuje się wprost na maksymę „śmiech to zdrowie”, stanowi ona jednak, jak sądzę, właściwe tło przedstawionych w *Uwadze* rozważań.

Żeby to wyjaśnić, musimy dokładniej przyjrzeć się, w jaki sposób podejmuje Kant problem zadowolenia i przyjemności. Pamiętajmy przy tym, iż jednym z podstawowych założeń przedstawionego przez niego rozumowania jest twierdzenie, zgodnie z którym „ze wszystkimi naszymi myślami harmonijnie związany jest jakiś ruch w narządach ciała”.

Spróbujmy zatem, za Kantem, zastanowić się, co to w ogóle znaczy „być zadowolonym”? Najistotniejszym elementem, który o tym przesądza, jest, jak się zdaje, poczucie zaspokojenia. Zaspokojenie dotyczy zarówno naszych potrzeb duchowych, jak i fizycznych, które – niezaspokojone – mają formę oczekiwania. Kiedy jakieś oczekiwania nie zostają spełnione, pojawia się poczucie zawodu lub braku. Przy odpowiednim natężeniu przybiera ono nawet postać bólu. Również spełnienie oczekiwań przebiega w sposób stopniowy. Dopiero wtedy, gdy jest pełne, a więc stosowne do stopnia samego oczekiwania, pojawić się może zadowolenie w sensie „czynienia zadość”. Fakt, iż oczekiwania takie zostały zaspokojone w pewien sposób, potwierdza ich słuszność zarówno co do ich treści, jak i wielkości. To stąd głównie, jak myślę, bierze się towarzysząca zadowoleniu przyjemność. Przyznanie słuszności naszym kalkulacjom pozwala bowiem w pewien sposób potwierdzić się nam samym. Przy czym owo samopotwierdzenie nie ma charakteru intelektualnego, lecz, na co zwraca uwagę Kant, jedynie uczuciowy, dlatego też przybiera formę samo – poczucia, doświadczenia samego siebie. W ten sposób niezadowolenie daje się powiązać ze złym, zadowolenie zaś z dobrym samopoczuciem. Dobre samopoczucie zaś – uznawane jest powszechnie za oznakę zdrowia.

Rozumowanie to znacznie się komplikuje, zyskując nawet humorystyczne akcenty, kiedy Kant do gry myśli i uczuć próbuje dopasować odpowiednie ruchy naszych narządów wewnętrznych. Najlepiej pokazać to na przykładzie zaprezentowanego przez Kanta, fizjologicznego niejako, obrazu naszej reakcji na opowiadany żart. Ponieważ jednak wywody te są dość zawiłe i szczegółowe, aby się w tym mętliku rozpoznać, musimy je nieco uprościć i z żalem zrezygnować z wielu uroczych detali.

Sam żart, jak twierdzi Kant, bierze swój początek z myśli i wyobrażeń narratora, który w celu ich obiektywizacji musi je zmysłowo wyrazić w formie unaoczniającego przedstawienia (opowiadania popartego odpowiednią intonacją i gestykulacją). Jednak w trakcie tej obiektywizacji słuchacz powinien przeżyć moment zaskoczenia, odkryć, iż nie zrealizowała się ona ostatecznie tak, jak tego oczekiwał. Odkrycie to, jak twierdzi Kant, przybiera formę nagłego odprężenia, które przekłada się na drgania narządów wewnętrznych,

prowadzące w końcu do przywrócenia równowagi, co jego zdaniem „wywiera dobroczynny wpływ na zdrowie” słuchacza. Koniecznym zatem elementem żartu jest złudzenie, inaczej iluzja lub, jak chce Kant (do czego nawiąże później Sartre), nicość. To właśnie dzięki temu złudzeniu czy raczej wynikającemu z niego zaskoczeniu, umysł zostaje wprowadzony w gwałtowny ruch. Jak opisuje to Kant, kiedy śledzimy w opowieści żartobliwej pewną ideę „podrzucamy ją to tu, to tam, jak piłkę, przy czym zależy nam na tym, by ją uchwycić i utrzymać”. Wskutek takiego szybkiego ruchu myśli także w samym umyśle dokonuje się podobny ruch, polegający na jego przerzucaniu się „tam i z powrotem przez szybko następujące naprężenie i odprężenie”.

Po stronie narządów wewnętrznych temu stanowi umysłu odpowiada, jak pisze Kant: „wzajemne naprężenie i odprężenie elastycznych części naszych wnętrzności, które udziela się przeponie (podobnie jak to odczuwają ludzie łaskotliwi) – przy czym płuca, w szybko po sobie następujących odstępach, wyrzucają z siebie powietrze i w ten sposób powodują korzystny dla zdrowia ruch”. W efekcie takiego ruchu pojawia się wprawdzie zmęczenie, ale „przy tym także wesołość”, a to właśnie, według Kanta, głównie cechuje ruch służący zdrowiu. Ponieważ odczuwane przy tym zadowolenie, jak i przyjemność, powstają przede wszystkim wskutek samego ruchu tak myśli, jak i wnętrzności oraz całego ciała, to właśnie ruch można ostatecznie uznać za ich przyczynę. Z kolei ruch prowadzi do poprawy zdrowia, więc podstawą zadowolenia i przyjemności jest samo zdrowie.

Ponieważ zarówno muzyka, jak i humor pojawiają się z okazji spotkań towarzyskich, to okazuje się, że zebrania towarzyskie poświęcone słuchaniu muzyki czy np. opowiadaniu żartów i anegdot (niestety wykluczył z tego Kant gry hazardowe), tak naprawdę służą jedynie wzmocnieniu naszego zdrowia. Towarzyszące zaś tego rodzaju rozrywkom elementy duchowe, takie jak harmonia dźwięków czy dowcipne pomysły, trzeba uznać, według Kanta, jedynie za środki służące do wzmocnienia funkcji życiowych ciała inaczej: „afektu poruszającego przeponę”. Zadowolenie, jakie w tym znajdujemy, pojawia się, jak twierdzi Kant, głównie z tego powodu, iż oddziałujemy na nasze ciało „także przez duszę”, która zaczyna wówczas pełnić funkcję terapeuty i lekarza. Aż dziw, iż w czasach współczesnych, tak zaabsorbowanych wymyślaniem coraz to nowych rodzajów gimnastyki, nikt nie podjął tego pomysłu Kanta. Dałoby się może zbudować na nim nowy rodzaj cudownej towarzyskiej diety pod hasłem: im więcej gier poruszających twój umysł, tym więcej ruchu zażywa twoje ciało, tym więcej zatem zużywasz kalorii.

W swój wywód, poświęcony zdrowotnej roli śmiechu, wplata Kant trzy anegdoty, które chciałabym tutaj przytoczyć, aby czytelnik sam na sobie mógł sprawdzić, czy – i w jaki sposób – sprawiają mu zadowolenie, a może także pomocą schudnąć. Dwie z nich dotyczą krajów odległych i związanych z nimi przygód. Otóż w Indiach, na przyjęciu u pewnego Anglika otworzono butelkę piwa. Kiedy zamieniało się ono w pianę, obecny przy tym Hindus bardzo się dziwił i wydawał okrzyki zaskoczenia. Na pytanie gospodarza „Cóż w tym tak bardzo dziwnego?” odpowiedział „Nie temu też się dziwię, że piana wychodzi z butelki, lecz temu, jak potrafiłście ją tam wsadzić”. Druga anegdota również odwołuje się do egzotycznych podróży. Opowiada w niej Kant o pewnym towarzystwie, w którym dyskutowano na temat siły wzruszeń, argumentując, iż pod wpływem szczególnie wstrząsających przeżyć, ludzie zdolni są w przeciągu jednej nocy osiwieć. Jeden z członków tego towarzystwa przebił wszystkich, przytaczając historię pewnego bogatego kupca, który w czasie gwałtownej morskiej burzy zmuszony został do wyrzucenia całego swego towaru za burtę. O sile wstrząsu, który przeżył ów kupiec, tracąc cały majątek, zaświadcza fakt, iż w ciągu nocy „osiwiała mu z tego powodu peruka”. Trzecia anegdota dotyczy sytuacji bardziej potocznej. Otóż pewien spadkobierca bogatego krewnego miał kłopoty ze sprawieniem mu uroczystego pogrzebu, gdyż, jak skarżył się znajomym, „im więcej daję pieniędzy moim żałobnikom, by wyglądali zasmuceni, tym weselej oni wyglądają”.

Ponieważ podzielam przekonanie Kanta o tym, że wywołane przez żart oddziaływanie, zespalając przez śmiech funkcjonowanie umysłu i ciała, poprawia kondycję obydwu – chciałabym na zakończenie przytoczyć jeszcze jeden fragment ze swej kolekcji spraw drobnych. Zawdzięczam go, co samo w sobie jest już może dość śmieszne, a w każdym razie zaskakujące, lekturze dzieła Clausewitza *O wojnie*. Przestrzegając we *Wstępie* przed komunami i gadulstwem, jakie często towarzyszą próbom ujęcia w system naukowy potocznych doświadczeń i prostych zachowań, jako przykład przytacza Clausewitz fragment instrukcji niejakiego Lichtenberga, dotyczącej „gaszenia pożarów”. A oto i stosowny fragment:

„Gdy dom się pali, trzeba przede wszystkim starać się osłaniać prawą ścianę domu, stojącego po lewej stronie oraz lewą ścianę domu, stojącego po prawej stronie; gdyby bowiem chciano osłaniać lewą ścianę domu z lewej strony, to przecież prawa ściana domu jest na prawo od lewej ściany, a zatem, ponieważ ogień znajduje się na prawo i od lewej, i od prawej ściany (przyjęliśmy bowiem, że dom stoi na lewo od ognia), przeto prawa ściana bliższa jest ognia

niż lewa, i nie osłonięta mogłaby spłonąć, zanim by ogień doszedł do lewej, osłoniętej. Mogłoby zatem spłonąć to, czego się nie osłania, i to prędzej, niż spłonęłoby coś innego, choćby się go osłaniało; należy więc to zostawić, a tamto osłaniać. By rzecz zapamiętać, należy tylko zauważyć, że jeśli dom jest na prawo od ognia, to będzie to ściana lewa, a jeśli dom stoi po lewej stronie, to ściana prawa”.

Niezależnie od tego, jak wielkie poruszenie naszego umysłu i ciała wywoła powyższa instrukcja, należy mieć tylko nadzieję, iż przestała już obowiązywać strażaków. Bylebyśmy tylko zdrowi byli.

Umowa społeczna i nowożytna refleksja polityczna

Umowa społeczna odwołuje się do domniemanego aktu założycielskiego państwa. Ukazuje źródła legitymizacji władzy politycznej, jej zadania i charakter. W historii myśli politycznej odwołań do tego typu argumentacji doszukać możemy się już w starożytności (w myśli sofistów czy Platońskim *Państwie*). Jednak najśłynniejsze, klasyczne hipotezy umowy społecznej, autorstwa Johna Locke’a, Thomasa Hobbesa i Jeana-Jacquesa Rousseau powstały w XVII i XVIII wieku, przyczyniając się bądź też świadcząc o dokonującej się rewolucji w sposobie pojmowania państwa, prawa i władzy politycznej.

Warto w tym miejscu zadać pytanie, czy w istocie jest umowa społeczna – typem argumentacji na rzecz pewnego stanowiska, hipotetycznym opisem początków wspólnoty politycznej, ilustracją pewnego sposobu myślenia o państwie? Zdaje się, że wyrażenie „umowa społeczna” łączy w sobie wszystkie te perspektywy. Nie u wszystkich myślicieli można bez wątpliwości określić, która z tych możliwości jest dominująca. Niemniej już choćby ten fakt zdaje się potwierdzać duży potencjał znaczeniowy tkwiący w hipotezie umowy społecznej. Dlatego też współcześnie używa się raczej określeń „kontraktualizm” na oznaczenie koncepcji, których autorzy powołują się na umowę społeczną lub „argumentacja kontraktowa” oznaczające pewien typ argumentacji. Poniżej omówię oba te zagadnienia, rekonstruując podstawowe cechy i założenia umowy społecznej na podstawie jej klasycznych przykładów oraz odnosząc się do jej współczesnych form przybliżonych koncepcją Johna Rawlsa.

Schemat umowy społecznej

Rozpocznijmy od charakterystyki schematu umowy społecznej. Najważniejsze są w nim trzy elementy – stan natury, akt zawarcia umowy oraz stan polityczny. Myśliciele powołujący się na kontraktualizm chcieli wyjaśnić zjawisko władzy politycznej poprzez odwołanie do stanu przedpolitycznego, stanu natury. Z jego charakterystyki miała wynikać potrzeba powołania do życia państwa. Akt umowy z kolei wyjaśnia charakter władzy politycznej.

Thomas Hobbes w klasycznym dziele *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego* charakteryzował stan natury jako stan wojny wszystkich przeciw wszystkim, gdzie ludzie żyją samotnie i w strachu, gdyż nikomu nie mogą zaufać – nie ma bowiem takiej przysięgi, której człowiek w stanie natury byłby zmuszony przestrzegać. Hobbes definiuje wolność jako brak zewnętrznych przeszkód, co oznacza, że tylko fizyczna przeszkoda, siła (bądź realna groźba jej użycia) ogranicza człowieka przed realizacją własnych pragnień i potrzeb. W stanie natury brakuje norm moralnych czy religijnych, a więc innych niż fizyczne, ograniczeń dla ludzkiej wolności. Ponieważ ludzie zmuszeni są ze sobą konkurować o rozmaite dobra, znajdują się w stanie permanentnego konfliktu. Efekt? Nieustanny, paniczny strach o własne życie. I to właśnie strach jest głównym powodem, dla którego gotowi są zrezygnować ze swojej naturalnej swobody. Ograniczenie wolności jednostek może nastąpić jedynie poprzez ich dobrowolny akt. Jednak sama wielostronna umowa pomiędzy jednostkami w stanie natury nie zabezpiecza jej przestrzegania. Na mocy praw natury człowiek jest, co prawda, zobowiązany do przestrzegania zawartych umów, wszelako tylko wówczas, kiedy może rozsądnie oczekiwać, że i inni będą tej umowy przestrzegać. Wedle Hobbesa jedynie powstanie w wyniku umowy suwerennego państwa, „śmiertelnego Boga”, a więc źródła prawomocnej siły (prawa połączonego z nieuchronną egzekutywą) może uczynić wzajemne zobowiązania pomiędzy jednostkami realnie obowiązującymi.

Ważne, aby uświadomić sobie, że stronami umowy są jednostki, a nie suweren. Suweren jest źródłem prawa, sam mu nie podlegając. Dzięki temu zostaje zachowana pewna forma równości ze stanu natury w postaci równości wszystkich jako poddanych tej samej władzy i stanowionym przez nią prawom. Naturalnie ma to konsekwencje dla sposobu ujęcia charakteru i celu władzy politycznej. Podstawową funkcją suwerena jest zabezpieczenie życia i wolności (ograniczonej prawem) obywateli. Jednak środki, jakich ten będzie używać do osiągnięcia swoich celów, przyrównać można do makiawelizmu. Władca ma prawo nie tylko używać przemocy związanej z wymiarem sprawiedliwości, ale ponadto może stosować środki charakterystyczne dla władzy autorytarnej, posuwając się do stosowania propagandy i manipulacji w zakresie promowania odpowiednich wzorców obyczajowych, moralnych czy religijnych, aby uczynić obywateli tym bardziej podporządkowanymi swoim rządóm. Przy czym konkretna forma rządów, a więc ustrój, nie mają tu większego znaczenia, choć Hobbes ze względu na efektywność w podejmowaniu decyzji preferuje monarchię.

Inaczej schemat umowy społecznej realizuje John Locke. W klasycznej pracy *Dwa traktaty o rządzie* Locke kreśli obraz stanu natury, w którym obowiązują pewne normy moralne, wynikające z praw natury. W jego przekonaniu każdej istocie ludzkiej przysługują pewne podstawowe prawa, tj. prawo do życia, wolności i własności. Prawo do życia oznacza, że nikt nie ma prawa arbitralnie odebrać jednostce życia. Uprawnienie do wolności wiąże się z możliwością dysponowania własnym ciałem, co implikuje swobodę poruszania. W przeciwieństwie do Hobbesa, Locke uznał, że własność prywatna pojawia się już w stanie przedpolitycznym za sprawą pracy. Przyroda jest wspólną własnością wszystkich ludzi. Jednak za sprawą przetwarzającej ją pracy staje się własnością wykonującej tę pracę jednostki. Równość ludzi wynika przy tym z bycia podmiotem tych samych uprawnień.

Nie oznacza to bynajmniej, że stan natury jest stanem pokojowej koegzystencji pomiędzy ludźmi. Istnienie norm moralnych nie musi wiązać się z ich przestrzeganiem (w etyce zasada ta znana jest pod nazwą zasady deontycznej, autorstwa Hume'a). I jakkolwiek prawa natury wyznaczają pewne pojęcie sprawiedliwości, to jednak człowiek jest zdany sam na siebie przy próbie jej wyegzekwowania. Dlatego też zasadnym jest utworzenie społeczeństwa obywatelskiego jako źródła prawa stanowionego, wyrażającego w postaci zbioru konkretnych norm uprawnienia naturalne. Społeczeństwo to nie jest jeszcze państwem. Schemat umowy społecznej u Locke'a przybiera bowiem formę dwustopniową – najpierw jednostki na mocy wzajemnej umowy powołują do życia społeczeństwo i dopiero w drugim kroku powstaje państwo. Słabością wspólnoty politycznej, która czyni zasadnym powołanie władzy politycznej, jest m.in. brak bezstronnej instytucji stojącej na straży prawa. Państwo ma być właśnie taką instytucją. W tym wypadku mamy jednak do czynienia z dwoma wyraźnie określonymi stronami umowy – społeczeństwem i władzą polityczną. Dlatego też podstawowym zadaniem rządu jest zabezpieczenie praw, stanowionych przez obywateli.

Z konstrukcji tej wynikają, co najmniej, dwa ważne wnioski. Po pierwsze, Locke wyraźnie preferuje ustrój parlamentarny, gwarantujący, że obywatele bądź ich reprezentanci będą tworzyli normy prawne. Po drugie, uprawnienia rządu jako władzy wykonawczej zostają wyraźnie ograniczone. Locke przyznaje więc obywatelom prawo do buntu w sytuacji, w której działania władzy są zbyt arbitralne i godzące w prawa natury.

Z kontraktualizmu wyciągnąć można także pewien istotny wniosek, dotyczący charakteru polityki. Otóż stan polityczny zaczyna się w momencie,

w którym pojawia się coś, co możemy nazwać podstawową relacją polityczną, tj. relacją pomiędzy poddanymi a władzą. Istnienie tej relacji oznacza pojawienie się różnicy jakościowej w obrębie społeczeństwa, a konkretnie instytucji dysponującej, jak to słusznie zauważył Max Weber, monopolem na stosowanie przemocy. Przy czym samo istnienie tej relacji stało się punktem spornym w myśli politycznej oraz w rozważaniach nad umową społeczną. Właśnie ten punkt bowiem tak mocno zaatakował J. J. Rousseau. W jego przekonaniu, prawo oparte na przemocy z definicji jest nielegalne, gdyż poza siłą nie ma żadnego innego źródła prawomocności. W tym kontekście jedynie prawo oparte bezpośrednio na woli ludu (woli powszechnej) dysponuje legitymizacją. Ten sam punkt zakwestionuje Marks, uznając, iż tylko komunizm, a więc typ porządku niepolitycznego jest tym właściwym i zarazem docelowym. Nawet u Kanta spotykamy nie tyle krytykę relacji politycznej, co figurę wyznaczającą postęp ludzkości, którym jest państwo celów. Państwo to, wbrew swej nazwie, właściwie jest stanem wymarcia instytucji państwowych, ponieważ jest to stan, w którym wszyscy ludzie, działając zgodnie z prawem powszechnym, nie dokonują żadnym wykroczeń i tym samym podstawowa funkcja państwa, jaką jest zapewnienie obywatelom bezpieczeństwa, traci rację bytu.

Koncepcja człowieka

Kontraktualizm zakłada także pewną koncepcję człowieka. Co prawda, nie jest to koncepcja pełna. W istocie każdy myśliciel posługujący się figurą umowy społecznej formułował przy tej okazji nieco odmienną wizję człowieka. Na przykład w teorii Hobbesa człowiek jest pojmowany naturalistycznie i mechanicystycznie, z czego wynika pesymistyczny, oparty na konkurencji, strachu i przemocy charakter relacji międzyludzkich. U Locke'a człowiek ma zdolność rozpoznawania siebie nawzajem jako podmiotów moralnych, co nie czyni człowieka istotą łagodną i zorientowaną altruistycznie, ale przynajmniej tworzy normatywne podstawy dla przyszłego porządku politycznego. Jedyne w koncepcji Rousseau człowiek posiada naturalny instynkt współczucia, który jednakże został poprzez proces cywilizowania wyraźnie stłumiony.

Niemniej, pomimo tych różnic występują tu pewne podobieństwa (poza koncepcją Rousseau, pozostającą niejako w kontrze). Przede wszystkim ludzie jako tacy (a więc z natury) pozostają wolni w sensie negatywnym (pod-

stawą tej wolności jest swoboda) oraz równi jako ludzie. Równość nie ma tu charakteru materialnego, a więc nie dotyczy różnic w zakresie siły fizycznej, inteligencji itp., ale raczej chodzi o brak systemowych i usankcjonowanych nierówności pomiędzy ludźmi. Ponadto zakłada się tu, że człowiek jest istotą racjonalną, zdolną do kalkulacji i podjęcia najbardziej korzystnej dla siebie decyzji. Właśnie ta zdolność umożliwia założenie państwa.

Te podstawowe cechy człowieka przewijają się przez wszystkie koncepcje kontraktualistyczne, tworząc zarazem najbardziej rozpowszechniony i znajdujący wyraz w prawie pozytywnym i prawach człowieka sposób ujęcia człowieka, który ma swoje skutki polityczne. Wynika z tego bowiem, że władza powinna tworzyć prawo gwarantujące jednostce pewną przestrzeń wolności, możliwą do pogodzenia z podobną wolnością innych ludzi, równość wobec prawa oraz prawo do podejmowania samodzielnych decyzji, dotyczących własnego życia.

Zgoda ludu jako źródło władzy

W kontraktualizmie zakłada się, że władza polityczna pochodzi z woli ludu, a więc że władza czerpie swoją legitymizację ze zgody obywateli. Nie oznacza to jednak, że myśliciele rozwijający umowę społeczną byli zwolennikami demokracji. Wszak w klasycznych koncepcjach zgoda ludu dotyczy samego aktu zawiązania państwa, a nie sposobu podejmowania decyzji w ramach państwa, określającego jego formę ustrojową. Innymi słowy, w wyniku umowy społecznej zostaje powołana instytucja państwa jako źródła prawomocnej władzy politycznej. Może ona przybrać różne formy ustrojowe, tzn. może stać się monarchią, arystokracją lub demokracją. Oczywiście poszczególni myśliciele mogli preferować konkretny ustrój polityczny, jednak charakteryzowany przez nich akt umowy nie obejmował tej kwestii. Rewolucyjność tego stanowiska wynika z zerwania z tradycją, uzasadniającą prawomocność władzy politycznej prawem naturalnym, czy szerzej, odwołaniami do religii. W przypadku tego typu argumentacji władza nabiera czy też może nabrać charakteru sakralnego. Umowa społeczna – przeciwnie – interpretuje państwo na sposób świecki, jako wytwór czysto ludzki i jemu służący.

Wszelako współczesne postaci kontraktualizmu nie ograniczają się do uznania woli ludu za akt fundujący państwo. Na przykład John Rawls w pracy *Teoria sprawiedliwości* rozbudowuje namysł nad procesem podejmowania de-

cyzji przez jednostki. Uznaje on, że w sytuacji początkowej (określenie stanu natury) jednostki negocjują ze sobą porządek polityczny zakładanego państwa. Porządek ten wyznacza sprawiedliwość struktury podstawowej społeczeństwa. W przekonaniu Rawlsa sprawiedliwość oznacza bezstronność. Stąd w sytuacji początkowej ludzie zostają postawieni za zasłoną niewiedzy, która sprawia, że nie mają oni dostępu do informacji na temat pozycji, jaką będą zajmować w społeczeństwie ani jakimi środkami będą dysponowali (czy będą atrakcyjni i inteligentni, czy przeciwnie). Mechanizm ten sprawia, że negocjacje mają czysto racjonalny charakter, gdyż jednostki walczą tu zarazem o własny interes, jak i o interes innych (mogą wszak w społeczeństwie zająć dowolną pozycję).

Zaproponowany przez Rawlsa sposób ujęcia umowy społecznej skłania raczej do przeprowadzenia eksperymentu myślowego, w wyniku którego możemy określić uniwersalne zasady sprawiedliwości, jakie ludzie wybraliby za zasłoną niewiedzy. Dlatego też pełni on funkcję przede wszystkim argumentacji na rzecz pewnych rozwiązań ustrojowych. W przekonaniu Rawlsa bowiem zasady sprawiedliwości byłyby dwie. Pierwsza gwarantowałaby podstawową wolność dla każdego ograniczoną jedynie wzajemnym uznaniem. Druga określałaby powinność prowadzenia polityki redystrybucji wobec pojawiających się w łonie społeczeństwa nierówności. Tym samym nacisk z hipotetycznego aktu z przeszłości zostaje przeniesiony na teraźniejszość, gdzie w trakcie deliberacji (dyskusji pomiędzy obywatelami) zostają podejmowane kluczowe dla państwa decyzje. To akt dyskusji pomiędzy wolnymi i równymi zostaje uznany za właściwe i jedyne źródło legitymizacji politycznej i moralnej.

Jak wynika z powyższego, kontraktualizm stawia w centrum swojej myśli jednostkę jako źródło prawomocnej władzy politycznej. Wpływ tego sposobu myślenia na standardy współcześnie obowiązujące jest niewątpliwy. Jakkolwiek trudno by było uzasadnić myśl, że idea praw człowieka wywodzi się z tej koncepcji, to jednak ich normatywny związek jest oczywisty. Niektórzy spośród współczesnych teoretyków twierdzą wręcz, że prawa człowieka wynikają z koncepcji J. Locke'a, a więc że są nowoczesnym sposobem ujęcia przekonania, że istocie ludzkiej z natury przysługują pewne podstawowe uprawnienia.

Hipotetyzm, trzy światy, krytyczny racjonalizm. Wokół filozofii Karla Poppera

Karl Rajmund Popper (1902-1994) żył przez prawie cały XX wiek. Sądzę, że był największym filozofem tego stulecia, chociaż muszę przyznać, że nie jest to zdanie w środowisku filozoficznym powszechne.

Urodził się i przez długi czas pracował w Wiedniu, gdzie ukazała się w 1934 r. jego fundamentalna książka z zakresu filozofii nauki *Logik der Forschung*, wydana w 1959 r. z licznymi uzupełnieniami po angielsku pt. *The Logic of Scientific Discovery*, a potem po polsku jako *Logika odkrycia naukowego*. Podczas II wojny światowej przebywał w Australii, gdzie napisał dwie książki, piętnujące totalitaryzm i marksistowski historyzm: *Nędza historyzmu* oraz *Spółczesność otwarta i jego wrogowie* (ograniczam się już do polskich tytułów). Po wojnie osiadł w Anglii, gdzie ukazały się jego liczne dalsze prace, wszystkie dziś przełożone na polski. Najważniejsze z nich to dwa zbiory jego esejów z zakresu filozofii nauki oraz epistemologii i ontologii pt. *Domysły i refutacje* oraz *Wiedza obiektywna*. Warto jeszcze wymienić jego autobiografię intelektualną pt. *Nieustanne poszukiwania*, a także niewielkie prace napisane w ostatnim okresie życia pt. *Wszechświat otwarty i Świat skłonności*.

Popper wniósł twórczy wkład do wielu dziedzin filozofii. Tutaj postaramy się przedstawić w dużym skrócie najważniejsze wątki jego dorobku.

W młodości zajmował się teorią poznania, a zwłaszcza metodologią nauki. Nie należał do Koła Wiedeńskiego, ale obracał się w jego kręgu. Książka *Logik der Forschung* została opublikowana w wydawnictwie Koła, chociaż jest polemiką z głoszonym przezeń logicznym empiryzmem, przede wszystkim z wąskim pozytywizmem i indukcyjnizmem. Koło Wiedeńskie, zwłaszcza w początkowym okresie, szukało niewzruszonego fundamentu wiedzy w postaci „zdań protokolarnych”, zdających sprawę z bezpośredniego doświadczenia, prawa nauki traktowało zaś jako wynik ich indukcyjnego uogólnienia, tępiło jako pozbawioną sensu „metafizykę”, do której zaliczało wszelkie pojęcia i sądy nie będące uogólnieniem doświadczenia (ani sądami analitycznymi).

Popper przeciwstawiał się temu wszystkiemu. Wykazywał, że sądy (nazywał je sądami bazowymi), na których bazują nauki empiryczne, nie są nigdy

zwykłym protokołem z obserwacji, są bowiem zawsze „obciążone teoretycznie” przez pojęcia, których używamy do ich opisu, przez różne założenia, z których często nie zdajemy sobie sprawy. Nigdy nie oczyścimy tych sądów do końca z tego obciążenia, uznanie sądów bazowych jest zatem do pewnego stopnia sprawą naszej decyzji, a dlatego są one odwoływalne. Nie ma w nauce żadnego niewzruszonego fundamentu.

Najwięcej uwagi poświęcił Popper krytyce indukcjonizmu, przez który rozumiał przeświadczenie, że podstawową metodą nauk empirycznych jest indukcja enumeracyjna. Przeciwstawiał mu swój „dedukcjonizm” czy też „falsyfikacjonizm”, który można też nazwać hipotetyzmem. Wedle niego, podstawowa metoda nauk empirycznych to metoda hipotetyczno-dedukcyjna. Aby rozwiązać jakiś problem (dokonać odkrycia), trzeba postawić hipotezę, z niej (w koniunkcji z dodatkowymi założeniami) wydedukować empiryczne konsekwencje, a następnie sprawdzić je w doświadczeniu. Gdy doświadczenie im przeczy, hipotezę uznajemy za sfalsyfikowaną i szukamy nowej. Gdy doświadczenie potwierdzi wyprowadzone z hipotezy konsekwencje, utrzymujemy ją, ale tymczasowo, świadomi, że dalsze doświadczenia mogą ją sfalsyfikować. Należy poddawać wszystkie hipotezy, własne i cudze, surowej krytyce, próbować je falsyfikować. Popper kładzie więc nacisk na czynną rolę poznającego podmiotu, który tworzy hipotezę i na jej podstawie planuje sprawdzające ją eksperymenty. W jednej z późniejszych prac pt. *Kubel i latarnia morska* Popper przeciwstawia koncepcji umysłu uczonego jako kubła, do którego wrzuca on zbierane fakty, koncepcję umysłu jako latarni morskiej, w której świetle dopiero poszukuje się faktów istotnych dla rozważanej hipotezy.

Koło Wiedeńskie zajmowało się wiele problemem demarkacji nauki od metafizyki, uważając, że do nauki, poza logiką, należy tylko to, co można potwierdzić doświadczalnie. Popper też zajmował się tym problemem, ale doszedł do odmiennych wniosków. Po pierwsze, za kryterium demarkacji uznał falsyfikowalność: z twierdzeniem naukowym (w naukach empirycznych) mamy do czynienia tylko wtedy, gdy możemy stwierdzić, jakie fakty, gdyby zaszły, obaliłyby to twierdzenie. Na tej podstawie Popper uznał za nienaukową historiozofię Marksa i psychoanalizę Freuda, które tego kryterium nie spełniają. Po drugie, odnosząc wszystkie sądy niefalsyfikowalne do metafizyki, nie potępiał tej ostatniej, przeciwnie, uważał, że obok metafizyki szkodliwej dla rozwoju myśli naukowej, jest też taka, która stanowi dla niej inspirację, np. spekulacje Demokryta o atomach.

Wedle Poppera, o żadnym twierdzeniu nauk empirycznych nie można orzec, że jest na pewno prawdziwe, każde bowiem jest otwarte na dalsze sprawdzanie doświadczalne, może więc w przyszłości zostać sfalsyfikowane. W późniejszym okresie wprowadził on pojęcie *verisimilitude*, które można przełożyć jako „bliskość do prawdy”. I chociaż jego próba definicji tego pojęcia okazała się nieudana, stwierdzenie, że nauka w swym rozwoju coraz bardziej zbliża się do prawdy, wydaje się trafne i ważne.

Inny doniosły pomysł Poppera, odnoszący się nie tylko do nauki, to jego teoria trzech światów. Pierwszy świat to ogół ciał materialnych. Drugi to ogół ludzkich przeżyć: postrzeżeń, myśli, emocji itd. Trzeci to ogół wytworów ludzkiej świadomości: hipotezy, teorie i problemy naukowe, dzieła sztuki, a także postacie literackie, bajkowe, legendarne itd. Są one stworzone przez ludzi, należących do pierwszego świata, za pomocą ich myśli i wyobrażeń, a więc elementów drugiego świata, ale nie mieszczą się w tych dwóch światach. Mają, co prawda, zawsze podłoże materialne: istnieją bądź w głowach ludzkich, bądź też w jakimś materiale, w którym zostały utrwalone (papier, płótna, taśmy, płyty itp.). Jednakże możemy zawsze zidentyfikować daną teorię, dany poemat, daną symfonię, niezależnie od tego, na jakim podłożu materialnym są utrwalone. W pewnym więc sensie usamodzielniają się one. Można nawet mówić o ich alienacji, gdyż teorie naukowe miewają zastosowania, jakich nie podejrzewali ich twórcy, a w utworach literackich i innych dziełach sztuki znajduje się nieraz później bogactwo treści, które nie śniło się ich autorom. Popper dostrzega zatem istotne podobieństwo nauki i sztuki. U podstaw obu jest twórcza aktywność człowieka, przynosząca często nieprzewidywane wyniki.

W ogóle w zakresie ontologii Popper głosił indeterminizm. Nawet droga rozwoju przyrody nie jest przesądzona przez jej stan obecny, tym bardziej dotyczy to społeczeństwa ludzkiego. Wbrew historiozofii Marksa i wielu innych filozofów XIX wieku, według Poppera, nie ma prawa rozwoju społecznego, przyszłość jest otwarta. Wszystko zależy od działalności ludzi, której nie można przewidzieć. Toteż mimo, iż stosunki społeczne ulegają stopniowym zmianom, usiłowania ich radykalnej przebudowy są w najlepszym przypadku utopijne, a najczęściej okazują się groźne. Widoki na powodzenie ma tylko „inżynieria społeczna” na małą skalę, tam gdzie skutki przedsięwzięcia dają się przewidzieć.

Popper głosił racjonalizm, który utożsamiał ze zdolnością do krytycznego myślenia. Wskazywał, że racjonalizm, przeciwstawiający krytyczny ro-

zum bezkrytycznej wierze w zabiegi magiczne i dogmaty religijne, powstał w starożytnej filozofii greckiej, a następnie rozwijała go nowożytna nauka i racjonalistyczna filozofia. Jego nerwem jest dyskusja, w której ścierają się argumenty. Ponieważ Popper akcentuje krytycyzm, jego światopogląd użył miano krytycznego racjonalizmu. Niestety w życiu twórca krytycznego racjonalizmu nie zawsze był mu wierny, najczęściej niechętnie odnosił się do krytyki swoich poglądów ze strony innych filozofów.

Krytyczny racjonalizm jest ważny nie tylko w nauce i filozofii, ale również w życiu społecznym. Politycy często stosują bezrefleksyjnie nośne hasła, demagogiczne postulaty. Winna je zastąpić krytyczna refleksja, racjonalne argumenty. Podobnie jak uczone winien krytycznie analizować nie tylko cudze, lecz i własne hipotezy, tak też i polityk winien odnosić się krytycznie do programów nie tylko innych partii, lecz i własnej.

Walcząc z totalitaryzmem, Popper głosił hasło społeczeństwa otwartego. Jest to inna nazwa społeczeństwa demokratycznego. Chodzi o otwartość w podwójnym sensie. Po pierwsze, hasła i programy wszystkich partii, ideologii itd. winny być otwarte dla krytycznej dyskusji, nie może być żadnych tabu. Po drugie, żaden kraj nie powinien się odgradzać od innych, każdy winien być otwarty na wpływy zewnętrzne, które, oczywiście, muszą być, jak wszystko przedmiotem krytycznej dyskusji. Oba te postulaty nie są, oczywiście, spełnione w ustrojach totalitarnych. Często nie są realizowane także w krajach skądinąd demokratycznych (zwłaszcza pierwszy). Dlatego też koncepcja polityczna Poppera jest nadal aktualna, podobnie zresztą, jak jego koncepcje metodologiczne i ontologiczne.

Weryfikacjonizm, indukcjonizm, falsyfikacjonizm. Z zagadnień współczesnej filozofii nauki

Do jednego z niezwykle istotnych sporów w obrębie współczesnej filozofii nauki należy zaliczyć spór między *falsyfikacjonizmem* a *indukcjonizmem* dotyczący metod, które są stosowane w nauce, *falsyfikacjonizmem* oraz *weryfikacjonizmem* w kwestii kryterium demarkacji nauki oraz pseudonauki. Aby przedstawić główne zagadnienia, które stały się przedmiotem burzliwych debat wśród filozofów nauki, przyjrzymy się pojęciom *weryfikacji*, *falsyfikacji* oraz *indukcji*, które funkcjonują w obrębie logiki, a konkretniej – teorii rozumowań [zob. Jadacki 2002: s. 260–271].

1. Falsyfikacja, weryfikacja, indukcja

Weryfikacja (inaczej: potwierdzanie, konfirmacja) oraz falsyfikacja (inaczej: obalanie) są rodzajami wnioskowań, a mianowicie dwoma różnymi sposobami *sprawdzania* pewnego zdania-hipotezy (które oznaczmy za pomocą litery „H”). Aby zweryfikować bądź sfalsyfikować zdanie *H*, musimy w pierwszej kolejności wyprowadzić z niego pewne konsekwencje empiryczne (tzw. *implikacje testowe*, które oznaczmy za pomocą litery „I”). To, czy nasze implikacje testowe są prawdziwe (jak to ma miejsce w wypadku weryfikacji), czy fałszywe (jak to ma miejsce w wypadku falsyfikacji), rzutuje na potwierdzenie bądź odrzucenie wyjściowej hipotezy.

Procedura *weryfikacji* (potwierdzenia, konfirmacji) pewnej hipotezy ma zatem następującą postać:

Czy *H*?

[Przesłanka₁]: Wiadomo, że jeśli *H*, to *I*.

[Przesłanka₂]: Wiadomo, że *I*.

[Wniosek]: Zatem (być może, prawdopodobnie) *H*.

Schemat:

$H \rightarrow I$

I

H

Powyższe rozumowanie zilustrujemy następującym przykładem: założmy, że naszym celem jest sprawdzenie hipotezy głoszącej, że Juliusz jest wybitnym znawcą filozofii Martina Heideggera (H). Z naszej hipotezy wyprowadzamy pewną implikację testową, na przykład taką, że w takim razie Juliusz na pewno przeczytał „Bycie i czas” (I). Następnie przeprowadzamy wnioskowanie: Jeśli Juliusz jest wybitnym znawcą filozofii Heideggera, to przeczytał „Bycie i czas” ($H \rightarrow I$). Skądinąd wiemy, że Juliusz rzeczywiście przeczytał „Bycie i czas” (I). Na podstawie tych dwóch przesłanek wyciągamy zatem wniosek, że Juliusz jest wybitnym znawcą filozofii Heideggera (H).

Należy podkreślić, że zasada powyższego rozumowania $\{[(H \rightarrow I) \wedge I] \rightarrow H\}$ nie jest tautologią, zatem weryfikacja jest wnioskowaniem *zawodnym*. Oznacza to, że prawdziwość przesłanek nie gwarantuje nam prawdziwości wniosku. Powracając do przytoczonego przykładu, może się zatem zdarzyć, że wniosek naszego rozumowania będzie *fałszywy* (tak naprawdę Juliusz w ogóle nie zna się na filozofii Heideggera), pomimo tego, że przesłanki rozumowania będą *prawdziwe* (prawdą będzie zarazem to, że Juliusz przeczytał „Bycie i czas” oraz to, że *jeśli* Juliusz jest wybitnym znawcą filozofii Heideggera, to przeczytał „Bycie i czas”). Możemy bowiem bez trudu wyobrazić sobie sytuację, w której Juliusz co prawda przeczytał „Bycie i czas”, lecz była to jedyna lektura autorstwa Martina Heideggera, po którą sięgnął i której w ogóle nie zrozumiał. Jeszcze raz podkreślmy zatem, że potwierdzenie (*weryfikacja, konfirmacja*) pewnej hipotezy nigdy nie przesądza o jej prawdziwości. Hipoteza potwierdzona to hipoteza co najwyżej bardziej prawdopodobna, lecz niekoniecznie prawdziwa.

Na gruncie nauki dąży się do formułowania hipotez w postaci zdań ogólnych (czyli takich, które orzekają pewną własność o wszystkich przedmiotach danego rodzaju, np. „Wszystkie orbity planet są elipsami”). Z tego też powodu uprzywilejowane miejsce mają w obrębie nauki rozumowana *indukcyjne*, a w szczególności zaś - indukcja enumeracyjna niezupełna:

Schemat:

(Przesłanka₁): Przedmiot P_1 typu S jest P -owy.

(Przesłanka₂): Przedmiot P_2 typu S jest P -owy.

(Przesłanka₃): Jest więcej przedmiotów typu S niż P_1 i P_2 .

Wniosek: Każdy przedmiot typu S (również taki, którego nie badaliśmy) jest P -owy.

Przykład:

Orbita Marsa jest elipsą.

Orbita Ziemi jest elipsą.

Istnieje więcej orbit niż orbity Marsa i Ziemi.

Zatem każda orbita we wszechświecie jest elipsą.

Jak łatwo zauważyć, tego typu rozumowanie również jest *zawodne*, gdyż we wniosku orzekamy coś o wszystkich przedmiotach pewnego rodzaju, choć przebadaliśmy tylko niektóre z nich.

Przyjrzyjmy się innemu wnioskowaniu, które zarazem będzie wnioskowaniem *indukcyjnym*, jak i zawierać będzie próbę *weryfikacji* pewnej hipotezy:

Hipoteza (H): Wszyscy filozofowie przeczytali „Ucztę” Platona.

Implikacja testowa (I): Adam – będący filozofem – przeczytał „Ucztę”.

Przesłanka₁ ($H \rightarrow I$): Jeśli wszyscy filozofowie przeczytali „Ucztę” Platona, to Adam przeczytał „Ucztę” Platona.

Przesłanka₂ (I): Adam przeczytał „Ucztę” Platona.

Wniosek: Wszyscy filozofowie przeczytali „Ucztę”.

Przykład ten dobrze ilustruje fakt, że potwierdzenie (weryfikacja) hipotezy – zwłaszcza w postaci zdania ogólnego – nie gwarantuje nam jej prawdziwości. Znalezienie jednego filozofa, który przeczytał „Ucztę” Platona, nie daje nam najmniejszej gwarancji, że wszyscy filozofowie przeczytali „Ucztę” Platona.

W przeciwieństwie do weryfikacji, *falsyfikacja* jest rozumowaniem niezawodnym (dedukcyjnym) o następującej strukturze:

Czy H ?

(Przesłanka₁): Wiadomo, że jeżeli H , to I

(Przesłanka₂): Wiadomo, że $\neg I$

(Wniosek): Zatem na pewno $\neg H$

Schemat:

$H \rightarrow I$

$\neg I$

$\neg H$

Przykładowo, postanawiamy sprawdzić, czy Ryszard jest wybitnym znawcą filozofii Arystotelesa (H). Wyciągamy zatem pewną implikację testową, w myśl której w takim razie Ryszard z pewnością przeczytał „Metafizykę”. Następnie przeprowadzamy rozumowanie: *jeśli* Ryszard jest wybitnym znawcą Arystotelesa, to z pewnością przeczytał „Metafizykę” ($H \rightarrow I$). Jednakże okazuje się, że Ryszard nie przeczytał „Metafizyki” ($\neg I$). Na tej podstawie wyciągamy wniosek, że na pewno Ryszard *nie* jest wybitnym znawcą filozofii Arystotelesa ($\neg H$). Innymi słowy, *sfalsyfikowaliśmy* (*obaliliśmy*) w ten sposób naszą wyjściową hipotezę.

Warto jeszcze raz podkreślić, że tego rodzaju rozumowanie $\{(H \rightarrow I) \wedge \neg I\} \rightarrow \neg H$ jest rozumowaniem niezawodnym. Oznacza to, że jeśli przesłanki

tego rozumowania są prawdziwe, to wniosek musi być *prawdziwy*. Prawdziwość przesłanek zawsze gwarantuje nam prawdziwość wniosku. Jeśli zatem prawdą jest to, że Ryszard „Metafizyki” nigdy nie przeczytał oraz to, że *jeśli* Ryszard jest wybitnym znawcą filozofii Arystotelesa, to przeczytał „Metafizykę”, to *musi* być prawdziwe zdanie głoszące, że Ryszard *nie* jest wybitnym znawcą filozofii Arystotelesa.

2. Falsyfikacjonizm a indukcjonizm

Spór między falsyfikacjonizmem a indukcjonizmem jest sporem dotyczącym tego, jakiego typu metoda stoi u podstaw nauk empirycznych oraz jaki sposób nauka się rozwija. W myśl indukcjonizmu (możemy wyróżnić jego dwie zasadnicze odmiany: wąską oraz szeroką) naukowcy dążą (czy też – powinni dążyć) przede wszystkim do potwierdzania pewnych hipotez naukowych oraz z powodzeniem stosują metodę indukcji. W myśl założeń falsyfikacjonizmu procedurą, która odgrywa jakąkolwiek rolę w poznaniu naukowym, jest nie weryfikacja, lecz falsyfikacja. Hipotezy naukowe na gruncie falsyfikacjonizmu nigdy nie mogą być potwierdzone przez jakiekolwiek testy, lecz czasami zostają odrzucone jako sfalsyfikowane. Przejdźmy zatem do szczegółowej prezentacji tych koncepcji.

2.1. Wąskoindukcyjnistyczna koncepcja badania naukowego

W myśl wąskiego indukcjonizmu [zob. Hempel 2001], idealne badanie naukowe składa się z kilka zasadniczych faz, tj.: (i) obserwacji i opisu wszystkich faktów empirycznych bez jakiejkolwiek ich selekcji, (ii) analizy i klasyfikacji owych faktów bez przyjmowania jakichkolwiek hipotez, (iii) indukcyjnego wywodzenia z nich uogólnień, (iv) dalszego testowania uogólnień. Przedstawicielem indukcjonizmu w sensie wąskim był m.in. Francis Bacon (1561-1626). Pierwszym zadaniem naukowca – zdaniem Bacona – było wyrugowanie pewnych typowych błędów, złudzeń umysłu, które mąciły poznanie naukowe (klasyfikacja owych błędów znana jest jako „teoria idoli”). Wyrugowanie złudzeń poznawczych miało umożliwić badaczowi „czystą” i niezamąconą obserwację. Drugim etapem badania naukowego miała być, według Bacona, mozolna i stopniowa indukcja *eliminacyjna*, polegająca na zestawianiu rzeczy podobnych i różnych od siebie pod pewnym względem i na ich

podstawie wnioskowaniu o stałych własnościach i związkach rzeczy (miało do tego prowadzić tworzenie tablicy obecności grupującej przypadki, w których występowała pewna własność, tablicy nieobecności, obejmującej przypadki różniące się od poprzednich brakiem pewnej cechy, oraz tablicy stopni, obejmującej przypadki, w których dostrzegamy różnice w stopniu danej własności w różnych przedmiotach i zjawiskach). Według koncepcji wąskiego indukcjonizmu Bacona, istnieje zatem pewna metoda indukowania hipotez naukowych z doświadczenia, poszczególne hipotezy są zaś potwierdzane przez testy [zob. Bacon 1955].

Pod adresem tego typu wizji nauki sformułować możemy kilka poważnych zastrzeżeń. Zauważmy, że postulat obserwacji i opisu faktów bez uprzedniej selekcji i klasyfikacji jest niezwykle utopijny. Nigdy nie będziemy w stanie zebrać wszystkich faktów, gdyż jest ich po prostu nieskończenie wiele. Co więcej, zawężenie naszych aspiracji wyłącznie do faktów „istotnych” również nic nie da, gdyż owa istotność jest zawsze względna – fakt jest istotny jedynie w świetle uprzednio przyjętej hipotezy. Hipoteza nie jest zatem wywodzona z faktów, lecz to właśnie ona pozwala nam pewne istotne fakty zauważać i badać. Autorem powyższych zarzutów oraz przedstawicielem szerokoindukcjonistycznej koncepcji badania naukowego był Carl Gustav Hempel (1905-1997).

2.2. Szerokoindukcjonistyczna koncepcja badania naukowego

W myśl *szerokoindukcjonistycznej* (zwanej czasami *neoindukcjonistyczną*) koncepcji Hempla [zob. Hempel 2001], hipotezy nie są wyprowadzane z doświadczenia za pomocą indukcji (czy to enumeracyjnej, czy też Baconowskiej), lecz są postulowane i poprzedzają jakikolwiek rozumowania indukcyjne. Nie ma zatem żadnej specyficznej metody tworzenia hipotez – przy ich konstruowaniu zasadniczą rolę odgrywa wyobraźnia, czasami zaś – czysty przypadek. Najistotniejsze nie jest bowiem to, w jaki sposób dochodzi do ich sformułowania (aspekt ten nazywany jest *psychologią odkrycia naukowego*), lecz – w jaki sposób są one później testowane (czyli płaszczyzna *logiki odkrycia naukowego*). Po sformułowaniu pewnej hipotezy wyprowadzane są z niej pewne konsekwencje empiryczne, które poddawane są następnie rozmaitym testom. Jeśli nasza hipoteza zostaje sfalsyfikowana, to dochodzi do jej odrzucenia. Natomiast jeżeli nasza hipoteza przejdzie pozytywnie pewien test, to zostanie tym samym *potwierdzona* (*skonfirmowana*, *zweryfikowana*) i utrzymana. Według neoindukcjonistów w nauce dochodzi do stopniowej

kumulacji wiedzy: kumulowane są fakty oraz te teorie naukowe, które zostały potwierdzone.

2.3. Falsyfikacjonizm

W myśl *falsyfikacjonizmu* Karla Poppera (1902-1994), indukcyoniści (zarówno w wąskim, jak i szerokim sensie) zasadniczo mylą się odnośnie do tego, co jest istotą badania naukowego [zob. Popper 1977 oraz Popper 2012]. Przede wszystkim błędnie przyjmują, iż wiedza naukowa zakłada metodę indukcji. Zdaniem Poppera, główną metodą, którą stosuje się w poznaniu naukowym, nie jest bowiem weryfikacja (konfirmacja) czy indukcja, lecz – *falsyfikacja*. Popper zgadza się z Hemplem, że kwestia tego, skąd bierzemy nasze hipotezy naukowe, jest zupełnie nieistotna (może być to dzieło przypadku, geniuszu, intuicji badawczej, itp.). Im więcej hipotez naukowych uda nam się stworzyć oraz im śmielsze one będą (wyjaśniające jak najwięcej, niebanalne, nieprawdopodobne), tym lepiej. Istotne jest jednak to, że nasze hipotezy naukowe muszą zostać poddane surowym testom. Testy nie mają jednak na celu potwierdzenia naszych teorii, lecz – ich falsyfikację. Naukowiec ma – według Poppera – dążyć do falsyfikacji testowanych teorii. Hipoteza, która została sfalsyfikowana, zostaje odrzucona i nie wchodzi w skład korpusu naszej wiedzy. Hipoteza, która „okazała hart” i pozytywnie przeszła surowe testy, nie jest tym samym potwierdzona (w teorii Poppera w ogóle nie mamy do czynienia z pojęciem potwierdzenia hipotez). Wchodzi w skład naszej wiedzy jako hipoteza „niesfalsyfikowana”.

Na określenie statusu tego typu hipotezy Popper wprowadza pojęcie *korroboracji*. Jeśli hipotezy H_1 i H_2 zostały poddane odpowiednio testom T_1 i T_2 i nie zostały sfalsyfikowane, to hipoteza H_1 jest tym bardziej *skorroborowana* niż hipoteza H_2 , im surowszy był test T_1 . Korroboracja jest zatem jedynie sprawozdaniem z pomyślnego przejścia przez hipotezę pewnych testów. Co istotne, hipoteza niesfalsyfikowana nie jest hipotezą prawdziwą czy bardziej prawdopodobną, gdyż nigdy nie mamy pewności, że w przyszłości – poddana innym testom – nie zostanie odrzucona jako fałszywa.

Falsyfikacjonizm nie uznaje zatem kumulatywnego spojrzenia na wiedzę, które cechował indukcyonizm. Rozwój naukowy jawi się raczej jako obalanie błędnych teorii i zastępowanie ich przez odmienne teorie niż powolne i systematyczne potwierdzanie naszych hipotez.

3. Kryterium demarkacji: weryfikowalność czy falsyfikowalność?

Pojęcia *weryfikowalności* oraz *falsyfikowalności* odgrywają również istotną rolę w rozstrzygnięciu tak zwanego „problemu demarkacji”. Problem ten dotyczy tego, jakie kryterium pozwala nam skutecznie odróżnić naukę empiryczną od pseudonauki.

W myśl pozytywistów logicznych związanych z Kołem Wiedeńskim (m.in. Moritza Schlicka, Rudolfa Carnapa, Otto Neuratha) tego rodzaju kryterium winna być właśnie weryfikowalność. Filozofowie ci byli zdania, iż prawdziwość bądź fałszywość wszystkich zdań nauki empirycznej jest ostatecznie (konkluzywnie) rozstrzygalna. Twierdzili oni, że aby zdanie było w ogóle sensowne, musi być empirycznie weryfikowalne, tzn. musi istnieć empiryczna metoda jego weryfikacji [zob. Carnap 1996]. Jeśli jakiegoś zdania nie jesteśmy w stanie zweryfikować, jest to zdanie bądź bezsensowne (jak np. zdania metafizyczne) bądź analityczne, niemówiące niczego o świecie (jak zdania matematyki czy logiki). W myśl tego rozstrzygnięcia za sensowne należy zatem uznać jedynie zdania nauk empirycznych. Każde zdanie nauki jest albo twierdzeniem o aktualnej percepcji (i jest przez doświadczenie weryfikowane) albo twierdzeniem, z którego wyprowadza się inne twierdzenia bezpośrednio weryfikowalne lub zweryfikowane. Na koniec warto podkreślić, że nie należy mylić ze sobą faktycznej *weryfikacji* jakiegoś twierdzenia z jego *weryfikowalnością* (możliwością jego weryfikacji).

Nie wszyscy filozofowie zgodzili się z radykalną propozycją. W myśl argumentacji Karla Poppera [zob. Popper 1997, s. 39-41] za kryterium demarkacji nie powinniśmy uznawać weryfikowalności, lecz – *falsyfikowalność* danej teorii. Teorię możemy uznać za naukową, jeśli istnieje możliwość jej sfalsyfikowania, to znaczy jeśli do pomyślenia i przeprowadzenia jest procedura jej falsyfikacji. Jeśli teoria jest w całości odporna na falsyfikację (za przykład takiej teorii Popper podawał psychoanalizę Freuda), to w ogóle nie jest teorią naukową. Jak podkreślają falsyfikacyoniści, wszystkie teorie prawdziwie naukowe są (tylko) hipotezami, zatem wszystkie mogą zostać obalone.

4. Wskazówki bibliograficzne

- F. Bacon, *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak, PWN, Warszawa 1955.
- R. Carnap, *Filozofia i składnia logiczna*, [w:] tegoż, *Filozofia jako analiza języka nauki*, tłum. A. Zabłudowski, PWN, Warszawa 1996, s. 6-66.
- A. Chalmers, *Czym jest to, co zwiemy nauką?* tłum. A. Chmielewski, Siedmioróg, Wrocław 1993.
- G. C. Hempel, *Filozofia nauk przyrodniczych*, tłum. B. Stanosz, Aletheia, Warszawa 2001.
- J. Jadacki, *Wnioskowanie* [w:] tegoż, *Spór o granice języka*, Semper, Warszawa 2002, s. 260-271.
- A. Koterski, *Weryfikacjonistyczne kryteria demarkacji w filozofii nauki Koła Wiedeńskiego*, Akces, Poznań 2002 (wyd. drugie poprawione).
- A. Koterski, *Falsyfikacjonistyczne kryteria demarkacji w dwudziestowiecznej filozofii nauki*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2004.
- K. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, PWN, Warszawa 1997.
- K. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 2012.

Filozofia Jacquesa Maritaina

Jacques Maritain (1882-1973), filozof i myśliciel katolicki, zwolennik egzystencjalnej wersji tomizmu. Przyczynił się do odrodzenia tomizmu na przełomie XIX i XX w.

Urodził się w rodzinie protestanckiej. Był spokrewniony z E. Renanem. Wychowywał się w tradycji liberalnej i antyklerykalnej. Studiował nauki przyrodnicze, w tym biologię, i filozofię. W latach młodzieńczych był pod wpływem ateistycznego socjalizmu, zmierzającego do powszechnej rewolucji. Na zmianę jego poglądów wpłynęły wykłady H. Bergsona i katolicki pisarz L. Bloy, a przede wszystkim późniejsze zapoznanie się z *Summą teologii* Tomasza z Akwinu. W 1906 r. przyjął chrzest. Wraz z żoną, Raissą, prowadzili otwarty dom, gromadzący wybitnych ludzi nauki i kultury, który stał się znaczącym ośrodkiem apostołstwa intelektualnego i duchowego. Wykładał na uniwersytetach we Francji i USA. Był ambasadorem Francji przy Watykanie. Po śmierci żony wstąpił do Zgromadzenia Małych Braci od Jezusa. O znaczeniu Maritaina dla kultury chrześcijańskiej może świadczyć to, że to on wraz z Jeanem Guittonem oraz S. Swieżawskim na zakończenie Soboru Watykańskiego II z rąk papieża Pawła VI odbierali *Przesłanie do intelektualistów świata*.

Maritain opowiadał się za ciągłością myśli filozoficznej, a filozofię Tomasza z Akwinu uważał za filozofię otwartą na nowe problemy i dyskusję ze współczesnymi nurtami filozoficznymi oraz naukami szczegółowymi. Sam dyskutował z egzystencjalizmem i fenomenologią oraz z biologicznymi koncepcjami świata i człowieka. Swymi badaniami obejmował całe *spectrum* problematyki filozoficznej: od filozofii bytu (metafizyki), poprzez filozofię Boga, poznania, przyrody, człowieka, historię filozofii, metodologię nauk i logikę, aż po filozofię kultury i literatury, etykę, socjologię, ekonomię polityczną, pedagogikę i katolicką naukę społeczną. Zajmował się też teologią, w szczególności teologią moralną i ascetyką. Przeciwwstawiał się sceptycyzmowi, agnostycyzmowi, heglowskiemu idealizmowi i pozytywistycznemu racjonalizmowi. Był zwolennikiem realizmu teoriopoznawczego i metafizycznego. E. Gilson uważał, że właśnie w dziele Maritaina neotomizm francuski przyniósł najwspanialsze owoce.

Według Maritaina, poznanie polega na powiązaniu istnienia podmiotu poznającego z istnieniem przedmiotu poznawanego, czego rezultatem jest zaistnienie przedmiotu poznawanego w podmiocie poznającym, ale już nie realnie, lecz intencjonalnie, co pozwoliło mu zachować stanowisko empiryzmu genetycznego oraz opowiedzieć się za realizmem krytycznym. Wyróżnił on cztery typy ludzkiego poznania: przyrodnicze (będące wiedzą), filozoficzne, teologiczne i mistyczne (będące mądrością: pierwszy – naturalną, a dwa ostatnie – nadprzyrodzoną). Za podstawową dyscyplinę filozoficzną uważał metafizykę, a za jej podstawowe narzędzie badawcze – „intuicję abstrakcyjną” (intuicję bytu – Maritain wyróżniał kilka typów intuicji intelektualnej). Znaczenie tego terminu wskazuje, że jest to wizja intelektualna, której towarzyszy zespół dyskursywnych czynności intelektualnych, ale cechujących się bezpośredniością (brak w nich sylogistycznego terminu średniego). Intuicja bytu prowadzi do determinacji przedmiotu metafizyki, utworzenia pojęcia bytu jako bytu oraz jego uwyrażnienia poprzez pojęcia transcendentálne, wydobyte dzięki odkryciu pierwszych zasad bytu. Zasady te – rozpatrywane od strony prawdziwościowej – są niedowodliwe.

Metafizyka jest wiedzą o bycie, a właściwie mądrością, która ujmuje byt nie od strony treściowej, jak to czynił Arystoteles i XIX-wieczni tomiści, lecz od strony istnienia (*esse*), co charakteryzuje myśl Tomasza z Akwinu. Aktowi istnienia należy się prymat w strukturze bytu, gdyż urzeczywistnia on treść bytu (istotę) i tym samym jest podstawą jego realności. Istnienie sprawia też, że byt znajduje się poza nicością. Jest też racją właściwego ujęcia przysługujących mu własności oraz przyczyn bytu, w tym ostatecznej przyczyny sprawczej, jaką jest Bóg.

Maritain oczyścił i przeformułował pięć dróg Tomasza z Akwinu, przemawiających za istnieniem Boga, i uzupełnił ją o tzw. szóstą drogę oraz drogi rozumu praktycznego. Podkreślał rolę naturalnej przedfilozoficznej intuicji istnienia Boga, który jest samym istnieniem i doskonałością wszelkich doskonałości. Intuicja ta jest człowiekowi wrodzona, posiada ją także ateista, dopóki jej nie wyprze. Uważał, że drogi Tomasza z Akwinu systematyzują przedfilozoficzną intuicję Boga. W swej „szóstej” drodze odwołał się do ludzkiej myśli. Człowiek, przeżywając własne *cogito*, odkrywa „naturalną duchowość umysłu”, realność swego istnienia jako osoby i swoje odwieczne źródło w Bogu, który jest aktem czystej myśli. Ponadto wskazał, że drogą do poznania Boga są: doświadczenie poetyckie, doświadczenie moralne i „świadcstwo przyjaciół Boga”.

Szczególne znaczenie przypisuje się poglądom antropologicznym Maritaina. Swoje stanowisko nazwał „humanizmem integralnym”, humanizmem, który nie redukuje człowieka do niektórych elementów (tworu ewolucji, przypadku czy gry sił społecznych), lecz ukazuje całe bogactwo jego struktury ontycznej i urzeczywistnianych potencjalności, w tym relacji człowieka do Boga. Maritain wyróżnił trzy wiodące koncepcje człowieka: grecką, która ujmuje człowieka jako zwierzę rozumne, judaistyczną, w której człowiek jest wolnym indywiduum, związanym z Bogiem relacją osobową, oraz chrześcijańską, która akcentuje powołanie ułomnego moralnie człowieka do życia z Bogiem w miłości. Podkreślał złożoną naturę człowieka, w której wyróżnia się element cielesno-materialny i duchowy, tworzące jedną całość, aktualizowaną przez akt istnienia. Człowiek jest substancją: posiada tożsamość i trwałość, nieredukowalną do samych aktów czy procesów. Element cielesno-materialny włącza człowieka w świat materialny, a element duchowy (dusza) pozwala człowiekowi ten świat transcendować. Dokonuje się to dzięki intelektowi i woli, czego rezultatem jest wiedza, moralność, sztuka i religia. Człowiek jako posiadacz materialnego ciała i egzemplarz gatunku jest jednostką zanurzoną w kosmosie. Osobą zaś jest dzięki duchowemu „ja”, jest kimś niepowtarzalnym, twórczym, wolnym i autonomicznym. Jednostka i osoba to dwie strony bytu ludzkiego, który jest jednością, dlatego zabijając materialną jednostkę ludzką, zabija się osobę. Osoba przejawia się w poznawczych działaniach intelektu oraz w autodeterminacji woli. Maritain odróżnił trzy typy wolności: wolność wyboru, która jest wpisana w ludzką naturę, nakierowaną na dobro, wolność wewnętrznej autonomii, która jest rezultatem wewnętrznego wysiłku utwierdzania się w dobru, oraz wolność życia społecznego, która jest przeciwna totalitaryzmowi i ujawnia się w szanowaniu naturalnych praw człowieka.

„Humanizm integralny” Maritaina wyznacza jego koncepcję wychowania, które musi uwzględniać zarówno osiągnięcia psychologii rozwoju człowieka oraz psychologii wychowania, jak i – przede wszystkim – ontyczną strukturę człowieka: osobowy podmiot, jego właściwości, podstawowe wartości, powołanie życiowe. W koncepcji życia społecznego odcina się od liberalnego indywidualizmu i marksistowskiego kolektywizmu na rzecz realistycznego ujęcia społeczeństwa jako wspólnoty osób, mającej swe ufundowanie w społecznej naturze człowieka. Maritain rozróżnił wspólnotę i społeczeństwo, uznając pierwszą za dzieło natury, drugie zaś – za rezultat (kultury) wolnego działania człowieka.

Filozofia Jacquesa Maritaina jest personalistyczna w tym sensie, że osoba jako szczególny rodzaj bytu jest w centrum jej zainteresowania. Ujawnia się ona jako rezultat dogłębnych metafizycznych analiz bytu, czego konsekwencje są określone koncepcje filozofii społecznej i estetyki.

Bibliografia podstawowych dzieł filozoficznych Jacquesa Maritaina, tłumaczonych na język polski

Człowiek i państwo, tłum. A. Grobler, Znak, Kraków 1993.

Humanizm integralny, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1960.

Nauka i mądrość, tłum. H. Andrzejewska, Fronda, Warszawa 2005.

Pisma filozoficzne, tłum. J. Fenrychowa, Znak, Kraków 1988.

Religia i kultura, tłum. zb., Fronda, Warszawa 2007.

Sztuka i mądrość, tłum. K. i K. Górscy, Fronda, Warszawa 2001.

Trzej reformatorzy, tłum. P. Lisicki, Fronda, Warszawa 2005.

Filozofia Karola Wojtyły

Karol Wojtyła (1920-2005), ksiądz katolicki, potem biskup, kardynał, a od 1978 r. papież, który przybrał imię: Jan Paweł II, jest uznawany za wybitnego przedstawiciela personalizmu, aczkolwiek jego filozoficzne dokonania przekraczają ramy jakiegokolwiek systemu. Był bowiem myślicielem i filozofem oryginalnym, umiejętnie łączącym różne nurty po to, by odsłonić prawdę, a przede wszystkim prawdę o człowieku, co wymaga dopełniających się ujęć różnoaspektowych.

Dla właściwego odczytania myśli Karola Wojtyły-Jana Pawła II konieczne jest zdanie sobie sprawy z drogi jego rozwoju intelektualnego i duchowego. Źródeł duchowości należy szukać w życiu rodzinnym, przesyconym chrześcijaństwem, wielkiej literaturze romantycznej i udziale w kółku różańcowym Jana Tyranowskiego, krawca i mistyka. Źródeł formacji intelektualnej zaś – w studiach polonistycznych, które po maturze podjął na Uniwersytecie Jagiellońskim, w tajnych seminaryjnych studiach filozoficzno-teologicznych, a potem – w studiach teologicznych na Uniwersytecie „Angelicum” w Rzymie, uwieńczonych doktoratem o wierze według św. Jana od Krzyża, napisanym pod kierunkiem jednego z najwybitniejszych tomistów współczesnych, Réginalda Garrigou-Lagrange’a. Gruntowne zapoznanie się na tej drodze z doktryną św. Tomasza z Akwinu w tzw. wersji tradycyjnej, dopełnione potem poprzez jej ujęcie egzystencjalne na KULu, i jednocześnie otwarcie się na współczesne nurty filozoficzne, a przede wszystkim na fenomenologię, zaowocowało już w rozprawie habilitacyjnej z teologii moralnej pt. *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera* (tekst z 1953, wyd. w 1959), a potem w *opus vitae* Karola Wojtyły *Osoba i czyn* (1969). Jest to studium filozoficzne. Z chwilą podjęcia w 1954 r. wykładów na Wydziale Filozofii KUL, w Katedrze Etyki, punkt ciężkości jego zainteresowań badawczych przesunął się bowiem z teologii na filozofię. Spośród licznych prac z tego okresu należy jeszcze wymienić: *Miłość i odpowiedzialność* (1960) oraz *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II* (1972). Pierwsza to studium z etyki seksualnej. Doświadczenie duszpasterskie oraz Ewangelia zostały poddane filozoficznemu namysłowi po to, by inspirować codzienne życie wielu. Druga praca, teologiczna, miała służyć duszpa-

sterstwu. Inny charakter mają teksty napisane po wyborze na papieża. Mimo że odnajdujemy w nich wątki z książek i artykułów Karola Wojtyły, mimo że zwierają one duży ładunek głębokiej myśli filozoficznej, encykliki, listy, katechezy i homilie Jana Pawła II są oficjalnymi dokumentami Kościoła, mającymi ostatecznie służyć zbawieniu każdego człowieka. Tę zasadniczą różnicę między pracami Karola Wojtyły a nauczaniem Jana Pawła II trzeba mieć na uwadze, gdy poddaje się je analizie filozoficznej lub teologicznej.

W swych pracach filozoficznych Karol Wojtyła dostrzegał potrzebę korzystania z różnych narzędzi badawczych dla możliwie pełnego oświecenia interesującego go problemu i zaproponowania dogłębnego jego rozwiązania. Sam odwoływał się do metody fenomenologicznej, zdającej sprawę z przebiegu doświadczenia określonego przedmiotu, oraz do metafizycznego wyjaśnienia tego, co dane w doświadczeniu, które pozwala dotrzeć do najgłębszych struktur ontycznych. Stawiając człowieka w centrum swego zainteresowania, poszukiwał takiego doświadczenia, w którym człowiek odsłoni swoje własne, pełne oblicze i nie zostanie zredukowany do jednego ze swych elementów.

Według Wojtyły, człowieka doświadcza się na dwa sposoby. Pierwszym z nich jest doświadczenie drugiego człowieka, które zawsze jest doświadczeniem określonej liczby ludzi. Zostaje ono dopełnione przez poznanie pośrednie, w tym przez poznawczy dialog, gdy różni ludzie przekazują sobie wyniki swych doświadczeń i wiedzy o człowieku. Drugi sposób doświadczenia człowieka to poznanie mnie samego dzięki świadomości. Doświadczam wtedy siebie jako „ja”, jako podmiot, ale zarazem w doświadczeniu siebie spotykam się z człowiekiem, którym jestem, i jego doświadczam. Poznanie mnie samego jest doświadczeniem wyjątkowym, które jest niewspółmierne poznaniu drugiego. Ale dopiero oba doświadczenia pozwalają ująć człowieka integralnie: jako przedmiot wśród innych przedmiotów oraz jako podmiot własnych działań.

W doświadczeniu człowieka szczególne znaczenie ma poznanie ludzkiego czynu. W czynie bowiem, który jest aktualizacją potencjalności, ujawnia się człowiek w swej ontycznej głębi: to, że działa, i że jest działającym (podmiotem czynu). Dzięki świadomości człowiek nie tylko poznaje, ale przeżywa swój czyn jako przez niego sprawiany, w przeciwieństwie do uczynnień, które dzieją się w człowieku bezwiednie. Rozróżnienie na czyn i uczynnienie odpowiada scholastycznemu rozróżnieniu na *actus humanus* i *actus hominis*. Tylko w pierwszym przypadku człowiek odkrywa swoją sprawczość, to że jest przyczyną czynu, a jednocześnie – że jest owego czynu „panem”, że nad nim panuje. Dynamizm, wyrażający się w pierwotnym doświadczeniu „człowiek

działa”, domaga się jako swego wyjaśnienia afirmacji *esse* człowieka jako osoby, swoście zespolonej z cielesnością, która przejawia się w uczynnieniach. Człowiek ujawnia się zatem jako *suppositum*, które syntetyzuje czyny i uczynnienia, sprawczość i podmiotowość, przez co zanika przeciwstawianie osoby i natury (elementu duchowego i cielesnego), a uwidocznia się ich integracja. Człowiek, który raz substancjalnie zaistniał i jako taki istnieje, równocześnie przez swoje czyny staje się jakimś i coraz bardziej kimś.

Sprawczość człowieka ujawnia specyficzny, bo właściwy tylko bytom osobowym, moment, jakim jest moralność. W tym miejscu antropologia Karola Wojtyły przechodzi w etykę. Człowiek bowiem, który działa w określony sposób i który przez to buduje siebie, działa dobrze lub źle, a tym samym sam staje się dobry lub zły moralnie. Owo dobro lub zło jest realne, bo realne są czyny człowieka i człowiek jako ich podmiot. Koniecznym, lecz niewystarczającym warunkiem moralności, jest wolność, ujawniająca się w przeżyciu: „mogę”, „nie muszę”, „chcę”. Kolejne dwa momenty, konstytuujące moralność, to wartość („dobro” i „zło”) oraz powinność („powinienem” lub „nie powinienem”). Razem konstytuują one przeżycie moralności, które stanowi doświadczalny punkt wyjścia etyki. Czynnikiem decydującym o moralności czynu jest powinność, która jest zależna od prawdy, a od tego, w jaki sposób odpowiada się na dostrzeżoną powinność, zależy dobro lub zło moralne czynu. Odpowiedź ta dokonuje się w wolności i dlatego rodzi odpowiedzialność osoby ludzkiej za spełniane przez nią czyny i ich konsekwencje, w tym za siebie jako ich podmiot.

W postępowaniu moralnym i w budowaniu siebie osoba ludzka posługuje się sumieniem, w które jest niezbywalnie wyposażona. Wojtyła wyróżnia dwie funkcje sumienia: kierowniczą i sędziowską. Sumienie kieruje wolą człowieka w urzeczywistnianiu czynu, ale człowiek jako wolny może działać wbrew sumieniu. Sumienie także osądza czyn i jego sprawcę w świetle rozpoznanej powinności. Działanie sumienia jest w pewnym sensie transcendentne wobec czynu i jego sprawcy, co pozwala myśleć i mówić o sumieniu jako o głosie samego Boga. Integralne ujęcie sumienia przez Wojtyłę ukazuje także jego związek z uczuciowością poprzez wzruszenia, stanowiące jej emotywny rdzeń, które przejawiają się w wyrzutach sumienia, jego niepokoju, w rozpaczach, ale także w wewnętrznym uspokojeniu, w głębokiej radości i duchowym uszczęśliwieniu.

Koncepcja człowieka jako bytu osobowego i jego działań moralnych pozwala Wojtyłę ująć społeczeństwo i jej podstawową komórkę, rodzinę, jako

wspólnotę osób (*communio personarum*). Podstawową zasadą jej bytowania i działania jest zasada personalistyczna: powinność afirmacji każdej osoby ze względu na jej osobową godność. Czynnikiem spajającym każdą społeczność jest miłość, rozumiana jako wzajemny dar.

Człowiek i prawda o nim stanowi centrum filozofii Karola Wojtyły, której podstawowa teza głosi, że człowiek jest osobą, która objawia się w sprawianych przez się czynach i poprzez czyny oraz w czynach i poprzez czyny sama się buduje i buduje społeczeństwo.

Bibliografia podstawowych dzieł Karola Wojtyły

Zagadnienie podmiotu moralności, red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szotek, Wydawnictwo TN KUL Lublin 1991.

Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szotek, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1994.

Miłość i odpowiedzialność, red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szotek, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1986.

Wykłady lubelskie, red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szotek, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1986.

Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szotek, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 2000.

Tadeusz Kotarbiński*

1. Życie

Tadeusz Kotarbiński urodził się 31 marca 1886 roku w Warszawie, zmarł tamże 3 października 1981 roku. W rodzinie Kotarbińskich było wielu artystów: stryjeczny dziad Tadeusza, Wilhelm, ojciec, Miłosz, oraz brat, Mieczysław – byli malarzami; stryj, Józef, był wybitnym aktorem; matka, Ewa z Koskowskich, uprawiała muzykę.

Jeszcze w czasach gimnazjalnych w Warszawie Kotarbiński słuchał wykładów z dziedziny filozofii – m.in. Stanisława Brzozowskiego i Adama Mahrburga. W latach 1907-1912 studiował w Uniwersytecie Lwowskim u Kazimierza Twardowskiego (filozofia) – i jego najstarszych uczniów: Jana Łukasiewicza (logika) i Władysława Witwickiego (psychologia), a także – u Stanisława Witkowskiego (filologia klasyczna). Po otrzymaniu w 1912 roku doktoratu – na podstawie rozprawy *Utylitaryzm w etyce Milla i Spencera* – był nauczycielem łaciny i greki w warszawskim Gimnazjum im. Mikołaja Reja.

Po odzyskaniu niepodległości – w 1918 roku – powołany został na wykładowcę filozofii do Uniwersytetu Warszawskiego; rok później został profesorem nadzwyczajnym, a w 1929 roku – profesorem zwyczajnym UW. Wykładał w tym uniwersytecie aż do przejścia na emeryturę w 1961 roku – także w latach 1939–1944, gdy uczelnia musiała zejść do podziemia, oraz w pierwszych latach reżimu komunistycznego, który w 1951 roku pozbawił go katedry filozofii, zostawiając mu tylko mniej „ideologiczną” katedrę logiki.

W latach 1945–1949 jako rektor kierował organizacją Uniwersytetu Łódzkiego.

Przez całe życie brał czynny udział w ruchu filozoficznym: w 1915 roku należał do członków-założycieli Instytutu Filozoficznego, potem był przewodniczącym Warszawskiego Towarzystwa Filozoficznego (1917–1939) i Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (do 1977). Był członkiem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego (1921–1951) i Polskiej Akademii Umiejętności (1946–1951) aż do ich rozwiązania przez komunistów; został też członkiem

* Artykuł zamieszczony w pracy *Polskie Towarzystwo Filozoficzne*, Warszawa 1999.

rzeczywistym Polskiej Akademii Nauk od chwili jej powołania (1952). Otrzymał wiele nagród, dostąpił wielu zaszczytów (był doktorem honoris causa siedmiu uczelni, członkiem zagranicznym pięciu akademii i wielu towarzystw naukowych), sprawował wiele godności (m.in. w latach 1957–1968 był prezesem PAN, a w latach 1960–1963 – przewodniczącym Institut International de Philosophie) – najwięcej może w okresie powojennym, kiedy władze starały się zdyskontować jego dawne lewicowe sympatie oraz ateistyczny i materialistyczny (choć nie «dialektyczny») światopogląd. Z fasadowymi raczej wyróżnieniami, które go spotykały, nie szedł w parze żaden realny wpływ na główny kierunek życia naukowego w kraju; ale z pewnością jego wielka umysłowość oraz osobista uczciwość i rzetelność naukowa działały «studząco» na ekipę dyspozycyjnych «aparaczyków», którzy mieli zaszczerpić w Polsce «jedynie słuszną» filozofię przywiezioną ze wschodu.

W sposób najbardziej sugestywny i najtrafniejszy sylwetkę Kotarbińskiego skreślił Jerzy Pelc (1966):

„Postać charakterystyczna, w wyglądzie bardziej staroświecka niż sylwetki rówieśników, dzięki sarmackim wąsom. Z wyglądem zharmonizowany sposób bycia: niedzisiejsza galanteria w zachowaniu, w chwilach rozweselenia serdeczny, niepowstrzymany śmiech. Humor bez żółci, dowcip bez złośliwości, powaga bez namaszczenia, ironię odrzuca z zasady – jako nieszlachetną”.

2. Główne prace

Pierwszą publikacją książkową Kotarbińskiego były *Szkice praktyczne* (1913), w których pojawiły się główne idee prakseologii. Na jego *Elementach teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* (1929) wychowało się kilka pokoleń inteligencji polskiej. Z podręcznika *Kurs logiki dla prawników* (1951) uczyło się wielu naszych prawników. *Wykłady z dziejów logiki* (1957) i *Logika w Polsce* (1959) stanowiły ważny wkład do historii logiki. *Traktat o dobrej robocie* (1955) zapoczątkował prakseologię jako samodzielną dyscyplinę naukową. *Rozmyślania o życiu godziwym* (1966) przyniosły podsumowanie jego poglądów etycznych.

W 1988 roku wyszedł I tom jego *Dzieł*. Dzieł tych napisał Kotarbiński ponad pół tysiąca.

3. Poglądy

3.1. Semiotyka i metodologia

W logice twórczo zajmował się głównie semiotyką i metodologią.

Centralny problem semiotyki – problem sensu – rozstrzygnął w ten sposób, że za sensowne uznał wszystkie i tylko te zdania, które nie zawierają onomatoidów lub są przekładalne na takie zdania. W pierwszym wypadku mówił o sensie podstawowym (literalnym), a w drugim – o sensie skrótowo-zastępczym. Onomatoidy zaś – czyli nazwy pozorne – przeciwstawiał nazwom rzetelnym, tj. nazwom konkretów, dokładniej – rzeczy, a ostatecznie – ciał.

Był zwolennikiem reizmu semantycznego, tj. dyrektywy, aby posługiwać się wyłącznie językiem, którego zdania są sensowne w wyłuszczonej wyżej ujęciu. Uważał, że w szczególności w filozofii stosowanie takiego języka – języka reistycznego – zapobiegnie wielu jałowemu sporom, zwłaszcza ontologicznym, a więc np. hipostazowaniu, czyli przypisywaniu istnienia przedmiotom, o których się orzeka zdania pozbawione sensu (reistycznego) lub użyte tylko w sensie skrótowo-zastępczym. Zagadnienia, będące przedmiotami takich sporów, okazują się bowiem zagadnieniami źle postawionymi.

Przyjmował klasyczną koncepcję prawdy: zdanie jest prawdziwe, gdy jest tak, jak ono głosi. Odrzucał koncepcję nihilistyczną, a więc pogląd, że zdania, w których orzeka się prawdziwość o danym zdaniu, są synonimiczne z samym tym zdaniem. Uważał, że jest tak, tylko jeżeli słowo „prawdziwy” użyte jest werbalnie, tj. jeżeli zdanie, o którym się orzeka prawdziwość (np. zdanie głoszące, że a jest P), jest wskazane za pomocą ujęcia go w cudzysłów (a więc za pomocą wyrażenia „a jest P”). Jeżeli jednak słowo „prawdziwy” użyte jest realnie, tj. jeżeli zdanie, o którym orzeka się prawdziwość, jest wskazane inaczej (np. za pomocą wyrażenia „pierwsze zdanie tego akapitu”), to „prawdziwość” nie daje się już w ten sposób wyeliminować.

Klasyczną koncepcję prawdy łączył początkowo z indeterminizmem logicznym, tj. z odrzuceniem zasady wyłączonego środka, jeśliby miała ona głosić, że każde zdanie jest bądź prawdziwe, bądź fałszywe. Chociaż wszystkie prawdy są wieczne, to nie wszystkie – są odwieczne. Prawdy są wieczne, tj. jeżeli jakieś zdanie jest teraz prawdziwe, to pozostanie prawdziwe na zawsze. Ale bywają zdania, które nie są odwiecznie prawdziwe, a więc będąc teraz prawdziwe, nie były prawdziwe zawsze przedtem. Nie będąc także fałszywy-

mi, były wówczas nieokreślone. Jeśli jakieś zdanie jest nieokreślone, to możliwe jest zarówno ono, jak i jego zaprzeczenie. Jeśli zaś jest określone, to jest prawdziwe lub fałszywe. Z kolei jeśli jest prawdziwe, to jest konieczne, a jeśli jest fałszywe, to jest niemożliwe.

Z problematyki metodologicznej – zajął się m.in. analizą procesu rozumowania, które ostatecznie miał za ‘myślenie uzasadniające’. Wśród rozumowań wyodrębnił – z jednej strony – rozumowania dedukcyjne (czyli wnioskowanie i dowodzenie), w których następstwo logiczne uzasadniane jest (w pełni) za pomocą uznanej racji, i rozumowania redukcyjne (czyli sprawdzanie i tłumaczenie), w których to racja logiczna jest uzasadniana (tylko częściowo) za pomocą uznanego następstwa. Z drugiej strony – dzielił rozumowania na progresywne (czyli wnioskowanie i sprawdzanie), tj. takie, w których szukane jest następstwo danej racji, oraz regresywne (czyli tłumaczenie i dowodzenie), tj. takie, w których szukana jest racja danego następstwa.

Wskazał też nowe podstawy klasyfikacji nauk na teoretyczne i praktyczne. Uważał mianowicie, że zarówno nauki teoretyczne, jak i praktyczne – zmierzają do ustalenia prawdziwych i uzasadnionych zdań o przedmiotach pewnej dziedziny, w szczególności do ustalenia praw. Ogólnie opowiadał się za krytycyzmem, tj. postulatem uznawania wyłącznie zdań uzasadnionych ze względu na posiadaną wiedzę. Nauki praktyczne odróżniał od teoretycznych na tej podstawie, że w naukach praktycznych ustala się pewne prawdy po to, aby dostarczyć opisu postępowania prowadzącego do powstania określonych rzeczy, oraz że w naukach tych przeważają działania manipulacyjne (np. eksperyment) nad intelektualnymi.

Za najogólniejszą naukę praktyczną miał prakseologię. Natomiast filozofii – ten z pewnością jeden z najwybitniejszych filozofów polskich XX wieku początkowo w ogóle odmawiał miana dobrze wyodrębnionej dziedziny wiedzy – i podawał w wątpliwość zasadność posługiwania się słowem „filozofia”. Nie przekonawszy nikogo do porzucenia tego słowa, wziął się do wprowadzenia tu przynajmniej pewnego ładu pojęciowego. Cztery pojęcia filozofii uznał za najważniejsze: uprawianie filozofii można utożsamić bądź z tworzeniem światopoglądu metafizycznego, bądź z poszukiwaniem praktycznego samopoznania, bądź z wskazywaniem wzorca etycznego, bądź też z budowaniem teorii wiedzy. Pierwsze rozumienie filozofii pokrywało się z tym, co nazywał „wielką filozofią”, a dokładniej z tworzeniem wielkich systemów; ostatnie – z tym, co nazywał „małą filozofią”, a więc z analizą fi-

lozoficzną. Sam w zasadzie uprawiał analizę, ale uważał, że filozofia na tym się nie kończy: po przeprowadzeniu analizy przychodzi czas na tworzenie systemu.

3.2. Epistemologia i ontologia

W teorii poznania Kotarbiński wyznawał prezentacjonizm, nazywany przez niego „realizmem radykalnym”. Świat jest poznawalny bezpośrednio: przedmioty poznania dane są wprost, a nie poprzez dane (treści) zmysłowe. Prezentacjonizm łączył z obiektywizmem: świat istnieje niezależnie od tego, czy jest, czy też nie jest poznawany.

Był empirystą – uważał doświadczenie za ostateczną podstawę wiedzy. Jego empiryzm miał charakter ekstraspekcjonistyczny. Podstawą wiedzy jest doświadczenie zewnętrzne: zdania o introspekcji są redukowalne do zdań o ekstraspekcji. Proponował, aby zdania typu „A doznaje tego, że *p*” parafrazować za pomocą zdania literalnie reistycznego „A doznaje tak: *p*”. Zdania te są literalnie reistyczne, gdyż znika z nich onomatoid „to, że *p*”: *A* jest nazwą rzetelną «ciała doznającego», a „*p*” jest opisem tego, **jak** – a nie **co** – *A* doznaje (np. widząc coś). Zdanie introspekcyjne może dostarczyć m.in. wiedzy o tym, jak doznają inne osoby – a nie ja sam. Otóż zdanie głoszące, że ktoś różny od nas tak-a-tak doznaje, jesteśmy w stanie zrozumieć tylko jako skrót zdania „A doznaje tak, jak ja, gdybym doznawał tak: *p*”. Jest to więc imitacjonistyczna koncepcja introspekcji. Doznawanie zostaje tu uniezależnione od istnienia przedmiotu doznawanego: nie trzeba przyjmować istnienia tego, że *p*, jakichś danych zmysłowych, aby doznawać tak, jak doznaje ktoś doznający w sposób opisywany przez zdanie „*p*”.

W teorii przedmiotów Kotarbiński był zwolennikiem pewnej postaci nominalizmu, a mianowicie – konkretyzmu. Zgodnie z nominalizmem, jest dokładnie jedna kategoria ontologiczna – kategoria indywiduów. Konkretyzm dopowiada: konkretów. Inaczej mówiąc: każdy przedmiot jest rzeczą. Jeszcze inaczej: istnieją tylko konkrety – nie ma abstraktów. Nie ma w szczególności przedmiotów ogólnych: uniwersaliów. Argumentował następująco. Coś, co miałoby być powszechnikiem (np. człowiekiem w ogóle) ze względu na pewne przedmioty jednostkowe (tu: ludzi), winno posiadać wszystkie i tylko własności wspólne tych przedmiotom. Przypuśćmy, że pewna własność (np. bycie autorem *Króla Ducha*) jest swoistością jednego z owych przedmiotów (tu: Juliusza Słowackiego). Zgodnie z (ontologicznym) prawem wyłączonego

środku nasz powszechnik ma tę swoistość lub jej nie ma. Nie może jej jednak mieć, gdyż nie jest to własność wspólna przedmiotów jednostkowych pod ten powszechnik podpadających. Nie może jej także nie mieć, gdyż wtedy miałby własność nieposiadania tej swoistości, a to znowu nie jest własnością wspólną owych przedmiotów, skoro nie przysługuje temu wyróżnionemu przedmiotowi.

Konkretyzm miał u Kotarbińskiego wykładnię reistyczną: każdy konkretny jest rzeczą. Teza reistyczna – że istnieją tylko rzeczy – stała się jednym z najbardziej znanych jego poglądów. Reizmowi ontologicznemu z kolei nadawał postać somatyzmu: każda rzecz jest ciałem. Istnieją zatem tylko ciała. Ciała zaś to przedmioty rozciągłe czasoprzestrzennie i bezwładne. Jeśli zgodzić się z kolei, że ogół – a więc kolekcja wszystkich ciał – jest materią, to ponieważ ogół ciał to także ciało, somatyzm jest rodzajem materializmu.

Początkowo materializm łączył z indeterminizmem, a dokładnie z antypredeterminizmem. Był przeciwnikiem tezy, że to, co zachodzi w pewnym czasie, jest ściśle wyznaczone przez to, co zaszło wcześniej. Wydawało mu się, że gdyby było tak, jak chcą predeterminiści, to niemożliwe byłoby działanie naprawdę twórcze. Później odstąpił od tego poglądu i uznał, że – zgodnie z determinizmem – każde zdarzenie jest wyznaczone przez pewien zespół zdarzeń wcześniejszych, tworzących łącznie warunek wystarczający tego zdarzenia. Składnik istotny tego warunku – tj. taki składnik, bez którego pozostałe składniki zespołu nie stanowiłyby już warunku wystarczającego danego zdarzenia – utożsamiał z przyczyną tego zdarzenia.

3.3. Prakseologia i etyka

Jest rzeczą zaskakującą, że reista Kotarbiński tak wiele czasu poświęcił działaniu, a więc czemuś, co z punktu widzenia doktryny reistycznej – nie istnieje, bo nie jest rzeczą. Analizował przy tym to działanie w języku bynajmniej nie reistycznym. Co więcej, po reizmie prakseologia – teoria skutecznego działania – najczęściej wiązana jest z nazwiskiem Kotarbińskiego, który słusznie uchodzi za jednego z jej głównych twórców.

U podłoża prakseologii leży realizm praktyczny, tj. postulat trzeźwości w działaniu: liczenia się przy podejmowaniu każdego działania z rzeczywistością – z tym, co było, co jest, i co może być.

Najważniejszym składnikiem prakseologii – jako teorii skutecznego działania – są dyrektywy praktyczne, a więc rzeczowe zdania normatywne

o postaci: „Aby osiągnąć to-a-to wtedy-a-wtedy, dobrze jest zrobić tamto-a-tamto”. Zwrot „dobrze jest” bywa w tych dyrektywach rozumiany albo jako warunek dostateczny (czyli synonim „wystarczy”), albo jako warunek konieczny (czyli synonim „należy”). Zrobić zaś coś – to tyle, co – podjąć pewien ciąg czynów prostych, polegających na umyślnym i dowolnym (tj. mającym swe źródło w impulsie dowolnym) wywarceniu nacisku na coś, sprawiającym – a więc powodującym – powstanie czegoś.

Przyjmijmy, że dyrektywa praktyczna określa, że warunkiem osiągnięcia danej rzeczy w określonych okolicznościach jest zrobienie pewnej innej rzeczy. Podstawą teoretyczną takiej dyrektywy jest przekonanie o zachodzeniu związku przyczynowego między zajściem obu tych rzeczy. Wywołanie zamierzonej rzeczy wymaga zastosowania określonego tworzywa i narzędzi, czyli – ogólnie – określonej bazy technicznej. Z kolei zrobienie rzeczy, która jest warunkiem wywołania rzeczy zamierzonej, to ciąg rozmyślnych (intencjonalnych) działań.

Prakseologia dostarcza teorii organizacji takich działań. Są one oceniane pod względem skuteczności – ewentualnie różnego stopnia. Skuteczne jest działanie, prowadzące do zamierzonego skutku; działanie, odwodzące od owego skutku – to działanie przeciwskuteczne. Pozostałe działania są – z tego punktu widzenia – nieskuteczne (lub nieprzeciwskuteczne).

Ocena prakseologiczna działań dotyczy też ich racjonalności. Racjonalne rzeczowo jest działanie o prawdziwej podstawie teoretycznej; racjonalne metodologicznie – działanie, którego podstawa teoretyczna jest dostatecznie uzasadniona.

Tak rozumiana skuteczność działań i racjonalność obu rodzajów są od siebie – jak widać – wzajemnie niezależne.

Czym innym są normy (np. „Nie rób tego-a-tego!”), a czym innym zdania normatywne. Zdania normatywne, niezależnie od tego, czy są takie, o których była już mowa – czyli rzeczowe – czy też emocjonalne (typu „Robić to-a-to jest rzeczą dobrą/złą”), są zdaniami oznajmiającymi, a więc podlegającymi ocenie pod względem prawdziwości i zasadności. Normy natomiast – choć podlegają ocenie pod względem zasadności – pozbawione są wartości logicznej. Nie pytamy o to, czy są one prawdziwe lub fałszywe, lecz o to, czy obowiązują, czy nie.

Kotarbiński opowiadał się za absolutyzmem (meta)etycznym: mimo zmienności norm istnieją bezwzględne kryteria moralne, pozwalające rozstrzygnąć, które z norm są obowiązujące, a które – nie. Etyka jest niezależna

w szczególności od światopoglądu – w tym od światopoglądu religijnego. Sam Kotarbiński był ateistą, ale odróżniał ateizm, tj. odrzucenie istnienia Boga, od bezbożnictwa, tj. obrażania uczuć ludzi wierzących – i na pewno bezbożnikiem nie był.

Uzasadnienia kryteriom moralnym dostarczają elementarne intuicje moralne, których źródłem jest sumienie, oceniające, czy zachowanie człowieka jest ‘czcigodne’ (czyli dobre moralnie), czy – ‘haniebne’ (czyli złe moralnie).

Naczelna norma etyczna Kotarbińskiego brzmiała: zachowuj się tak, jak zachowuje się dzielny, spolegliwy (czyli odpowiedzialny) opiekun – bądź mężny, ofiarny, prawy i opanowany w zwalczaniu istniejącego zła i zapobieganiu zła większego niż istniejące. Norma ta miała też swoją wersję, swobodniejszą – czterech zaleceń: (1) lub robić coś, (2) kochaj kogoś, (3) nie bądź gałganem i (4) żyj poważnie.

4. Oddźwięk

4.1. Geneza

Korzenie reizmu semantycznego tkwią w tym, co Kotarbiński słyszał z ust jednego ze swoich nauczycieli – Witwickiego – i co sam relacjonował:

„[Witwicki] nawoływał do rzeczy samych, żądając, by wszelki abstrakt podierać konkretami, wszelkie uogólnienie ilustrować przy pomocy przykładów i żeby te przykłady stawały przed oczyma jak żywe”.

Zbliżony do reizmu semantycznego był głoszony w tym czasie w Kole Wiedeńskim program fizykalizmu – zwłaszcza w wersji Rudolfa Carnapa. Fizykaliści także uzależniali sensowność zdań od ich przekładalności na pewien wyróżniony język: rzeczy (jak Carnap właśnie) lub wrażeń (jak niektórzy inni neopozytywiści). Była tu jednak istotna różnica: z punktu widzenia neopozytywizmu tezę reizmu ontologicznego trzeba by uznać za pozbawioną sensu empirycznego, a więc krótko: bezsensowną.

W klasyfikacji rozumowań szedł początkowo śladem Łukasiewicza, ale ostatecznie przyjął rozumienie „dedukcji” i „redukcji” zaproponowane przez ks. Jana Salamuchę.

Bezpośrednie źródło reizmu ontologicznego było logiczne: rachunek nazw opracowany przez Stanisława Leśniewskiego i nazwany przez niego „ontologią”.

Bodźcem do zainteresowania się prakseologią była zapewne filozofia pracy Brzozowskiego oraz analiza czynności i wytworów, przeprowadzona przez Twardowskiego; bez wątpienia też pedagogiczna i organizatorska aktywność tego ostatniego – aktywność ujęta w karby rzadkiej systematyczności – stała się dla Kotarbińskiego praktyczną weryfikacją jego koncepcji sprawnego działania. Antycypacje etyki niezależnej znaleźć można u Władysława Biegańskiego.

4.2. Krytyka

Z krytyką spotkał się najpierw indeterminizm logiczny Kotarbińskiego. Leśniewski (1913) przekonał go, że retywizacja prawdziwości do czasu jest niedopuszczalna. Zdania o postaci „Zdanie „Coś jest takie-a-takie” jest prawdziwe w takim-a-takim czasie” są sensowne, gdy dadzą się przełożyć na zdania o postaci „Zdanie „Coś jest w takim-a-takim czasie takie-a-takie” jest prawdziwe”.

Z niszczącą krytyką spotkały się jednak przede wszystkim poglądy ontologiczne Kotarbińskiego. Po drugiej wojnie światowej wyszła ona także ze strony doktrynerów komunistycznych, a sprowadzała się do stwierdzenia – skądinąd słusznego – że reizm nie jest tożsamy z ich ideologią. Ale już wcześniej reizm poddany został rzeczowej krytyce.

Po pierwsze, wskazano na istotne mankamenty wewnętrzne reizmu.

Nieprzekonujące okazały się argumenty Kotarbińskiego skierowane przeciwko abstraktom. Marian Borowski (1922) i Roman Ingarden (1972) – a później Jan Woleński (1990) – zwrócili uwagę na to, że argumentację przeciwko przedmiotom ogólnym Kotarbiński oparł na błędnym założeniu, że powszechnikom przysługują własności takie same (tego samego rzędu), co własności przysługujące przedmiotom jednostkowym podpadającym pod te powszechniki.

Kazimierz Ajdukiewicz (1930) zaś wykazał, że reizm jest tezą analityczną. Można go mianowicie wyrazić za pomocą twierdzenia „Każdy przedmiot jest rzeczą”, a to twierdzenie w języku reistycznym jest sensowne, gdy nazwa „przedmiot” jest nazwą rzetelną, czyli – nazwą rzeczy. Ajdukiewicz zauważył również, że reista nie może wyrazić w swoim języku przekonania o nieistnieniu abstraktów, ponieważ zdanie o postaci „Nie ma abstraktów” nie może być uznane za zdanie o sensie nawet skrótkowo-zastępczym. Sprawę postawił na ostrzu noża Stanisław Ignacy Witkiewicz, wytykając Kotarbiń-

skiemu, że skoro reizm jest konwencją, to równie dobrze można by przyjąć pogląd, że istnieją np. tylko własności albo – odrzucane przez reistę – treści (dane zmysłowe).

Po drugie, okazało się, że reizm nie jest ontologią adekwatną ze względu na teorie matematyczne i fizykalne. Konsekwencją przyjęcia tezy reistycznej jest uznanie za «bezprzedmiotową» dużej części matematyki – w tym części teorii mnogości opartej na pojęciu zbioru nieskończonego. Pojęcie to bowiem nie ma interpretacji reistycznej: żadne twierdzenie o tych zbiorach nie da się przełożyć na równoważne twierdzenie o rzeczach.

Klemens Szaniawski (1976) i Zdzisław Augustynek podnieśli ponadto zarzut, że reizm – a w każdym razie somatyzm – popada w konflikt ze współczesną fizyką, która za realne uważa nie tylko ciała (korpuskuły), ale i pola (fale). Pola tymczasem – z punktu widzenia reizmu – to abstrakty, a więc hipostazy.

Już krytyka Ajdukiewicza i Ingardena sprawiła, że sam Kotarbiński porzucił reizm ontologiczny na rzecz reizmu semantycznego i to liberalnego, bo nie odmawiającego sensowności zdaniom nierealistycznym, tylko zalecającego «w miarę możliwości» unikanie takich zdań.

4.3. Kontynuacja

Podane przez Kotarbińskiego sformułowanie klasycznej koncepcji prawdy było punktem odniesienia semantycznej definicji prawdy Alfreda Tarskiego (1933). Rozważania o absolutyzmie w odniesieniu do prawdy wpłynęły pośrednio na odkrycie logiki trójwartościowej przez Łukasiewicza: zdaniom nieokreślonym przypisał on właśnie trzecią – poza prawdziwością i fałszywością – wartość logiczną.

Marian Przełęcki (1984) doszedł do wniosku, że reizm semantyczny jest do obrony pod warunkiem, że uzna się go bądź za pewną konwencję terminologiczną co do „sensowności”, bądź za kryterium minimalnego zaangażowania ontologicznego teorii.

Ciekawą próbę uratowania reizmu semantycznego podjął Bogusław Wolniewicz (1984). Zaproponował on, aby za zdania o reistycznym sensie skróto-zastępczym uznać nie tylko zdania przekładalne bezpośrednio na reistyczne zdania sensowne literalnie, ale też i zdania należące do każdej teorii, dla której da się podać aksjomatykę w języku reistycznym.

Psychologizację imitacjonizmu, tj. oparcie redukcji introspekcji do ekstrakcji na psychologii strukturalnej postulował Zbigniew Jordan (1935).

Modyfikacji pierwotnej wersji reizmu ontologicznego dokonała Janina Kotarbińska (1967). Należy według niej odróżnić dwa rozumienia słowa „istnieć”: zasadnicze i podstawowe. Przy rozumieniu zasadniczym – istnieją tylko te przedmioty, do których odnoszą się nazwy (także nazwy pozorne); przy rozumieniu podstawowym – istnieją tylko rzeczy. Dzięki temu odróżnieniu uznanie, że każde zdanie o postaci „Ten-a-ten przedmiot jest tamtym-a-tamtym” pociąga za sobą istnienie tego-a-tego przedmiotu, nie zmusza do uznania, że ów przedmiot istnieje w sposób podstawowy (czyli jako rzecz).

Natomiast Czesław Lejewski (1979) próbował bronić pierwotnej tezy reizmu ontologicznego w szczególności przed zarzutem tautologiczności – uważając, że wbrew Ajdukiewiczowi zdanie „Każdy przedmiot jest rzeczą” nie jest zdaniem analitycznym, gdyż nazwa „przedmiot” ma inną (uboższą) konotację niż nazwa „rzecz”.

Podjęto też próby «wcielenia w życie» niektórych idei prakseologii – w szczególności hasło dobrej roboty. Jeśli nie przyniosły one oczekiwanych wyników, to zapewne dlatego, że padały na jałowy grunt gospodarki etatystycznej, podporządkowanej w całości dogmatycznej ideologii.

5. Uczniowie

Jako pedagog Kotarbiński uczył przede wszystkim odpowiedzialności za słowo. Jako dyskutant był mistrzem czegoś, co można by nazwać „rekapitulacją idealizującą”. Umiał tak zinterpretować cudzą wypowiedź – nawet wypowiedź swego oponenta – że stawała się zarazem bardziej zrozumiała i bardziej uzasadniona niż w swej pierwotnej postaci.

Kotarbiński był drugim wielkim nauczycielem w obrębie Szkoły Lwowsko-Warszawskiej: spełnił w Warszawie tę rolę, którą we Lwowie odegrał Twardowski. Poczet jego uczniów otwierają tacy wybitni uczeni, jak Maria i Stanisław Ossowsky, a zamykają: Pelc, Pszczołowski, Szaniawski i Przełęcki.

6. Zestawienie

Karol Irzykowski nazwał go „Sokratesem warszawskim” – i to najlapidarniej charakteryzuje osobowość Kotarbińskiego. W logice przeszedł do historii jego postulat odhipostazowania języka naukowego. W metafizyce najoryginalniejszy był reizm, ale ostała się w pierwotnej postaci jedynie imitacjonistyczna teoria introspekcji. W aksjologii najbardziej nośne okazało się hasło opiekuństwa spolegliwego.

Główne pojęcia estetyki współczesnej

1. Wstęp

Celem niniejszego tekstu jest bardzo pobieżna prezentacja głównych pojęć estetyki współczesnej, które zarazem wyznaczają jej pole badawcze. Wydaje się, że zrozumienie tychże pojęć jest kluczowe dla (próby) poznania wielu fenomenów współczesnej praktyki artystycznej. Mam nadzieję, że Olimpijczycy przygotowujący się do Olimpiady Filozoficznej uznają niniejsze opracowanie za pomocne, a końcową propozycję lektur potraktują jako punkt wyjścia dla własnych rozważań nad naturą sztuki i estetyczności.

2. Przedmiot i metoda badań estetyki

W tradycyjnym (pochodzącym m. in. od Immanuela Kanta) ujęciu *estetyka* jest zakresowo tożsama z filozofią sztuk pięknych. Innymi słowy, głównym przedmiotem badań estetyki filozoficznej są dzieła sztuki, własności przez nie egzemplifikowane¹ (np. piękno) bądź pojęcia i czynności ściśle związane z wytwarzaniem/odbiorem dzieł, takie jak – kontemplacja, sąd estetyczny, twórczość itp. Metoda badań tak rozumianej estetyki jest z natury *spekulatywna*, czyli zajmuje się analizą i konstrukcją pojęć estetycznych w ramach określonego systemu filozoficznego. Zasadność bądź bezzasadność poszczególnych tez w głównej mierze zależy od ich konsekwencji dla całości systemu filozoficznego, w ramach którego uprawiana jest refleksja estetyczna².

Jednym z głównych wyznaczników współczesnej estetyki jest poszerzenie jej przedmiotu oraz zmiana (niekiedy radykalna) metody jej badań.

Po pierwsze, obecnie przyjmuje się, iż przedmiotem estetyki są nie tylko dzieła sztuki bądź zjawiska i pojęcia strukturalnie z nimi związane, lecz całe spektrum doświadczeń i przedmiotów, które mogą być doświadczane i interpretowane na sposób estetyczny. Owo poszerzenie przedmiotu estetyki ma

¹ Ze względu na to estetyka (obok etyki) jest często zaliczana do aksjologii, tj. teorii wartości.

² Ma to miejsce np. u Platona, Arystotelesa czy Hume'a.

związek z dwiema tendencjami: dowartościowaniem przedmiotów kultury popularnej oraz dostrzeżeniem, że cały świat jest przepełniony różnego rodzaju własnościami estetycznymi³. Pierwsza tendencja przyczyniła się do włączenia jako obiektu badań estetyki takich przedmiotów, jak: seriale telewizyjne, komiksy, graffiti, design, plakaty, reklamy itd. Druga tendencja zaowocowała docenieniem natury, przestrzeni miejskiej, pracy oraz interakcji międzyludzkich.

Po drugie, w wyniku przemian zachodzących w sztuce współczesnej, a także poszerzającego się przedmiotu estetyki, musiała się zmienić także metoda badań estetycznych.

Estetyka w jej współczesnym nurcie jest w znacznej mierze *deskryptywna*. Oznacza to, że głównym jej zadaniem nie jest konstrukcja surowych tez i konfrontowanie ich z zastanym systemem filozoficznym, lecz opisanie i wyjaśnianie bieżących fenomenów twórczości artystycznej. Punktem wyjścia dla metody deskryptywnej są przedmioty, które chcemy badać, nie zaś konstrukcje filozoficzne. W wyniku takiego podejścia coraz większego znaczenia nabiera tzw. *estetyka środowiskowa*⁴, tj. estetyka, która relatywizuje swoją siatkę pojęciową i tezy przez nią głoszone do określonego środowiska (domeny) aktywności ludzkiej, np. pracy, szkolnictwa czy nawet gotowania. Jedną z rozwijających się gałęzi tak rozumianej estetyki środowiskowej jest neuroestetyka, która stara się łączyć tradycyjną refleksję filozoficzną z ustaleniami poczynionymi na polu dziedzin szczegółowych.

Warto zwrócić uwagę, że wymienione dwie metody badań estetyki są w pewien sposób z sobą powiązane. Metoda deskryptywna musi odwoływać się do jakiś pojęć, które tworzone są najczęściej w ramach metody spekulatywnej, jednak weryfikacja bądź modyfikacja tychże zależy w ścisłej mierze od empirii.

3. Dzieło sztuki a przedmiot estetyczny

Zwyczajowo, dość intuicyjnie, przyjmuje się, że, aby pewien obiekt⁵ mógł zostać zakwalifikowany jako dzieło sztuki, musi spełniać co najmniej dwa

³ Ogólnie można powiedzieć, że przedmiotem estetyki, obok dzieł sztuki, została szeroko pojęta popkultura oraz sfera życia codziennego.

⁴ Niekiedy mówi się, że estetyka środowiskowa jest po prostu estetyką stosowaną.

⁵ Należy pamiętać, że pod tym mianem może się kryć wiele bytów, takich jak np. przedmioty fizyczne (konkrety), zdarzenia, procesy itd.

warunki: (1) bycia stworzonym bez człowieka oraz (2) egzemplifikowanie przynajmniej jednej własności estetycznej. Oba te warunki w powszechnej opinii traktuje się jako warunki konieczne dla bycia dziełem sztuki, tj. nie może istnieć żadne dzieło, które nie spełniałoby powyższych dwóch warunków⁶.

Bez trudu możemy jednak zauważyć, że sztuka współczesna (a co za tym idzie, estetyka współczesna), zrywa co najmniej z koniecznością zachodzenia warunku (2). Niejednokrotnie dzieła sztuki, które są wystawiane w galeriach i muzeach, nie są estetyczne w tradycyjnym sensie tego słowa, tzn. nie egzemplifikują żadnej powszechnie rozpoznawanej jako estetyczna (np. harmonia, piękno) własności⁷. Ujmując to inaczej, można stwierdzić, że zbiór dzieł sztuki nie zawiera się w zbiorze przedmiotów estetycznych, lecz jedynie się z nim krzyżuje, tzn. nie każde dzieło sztuki jest przedmiotem o właściwościach estetycznych oraz (co jest mniej kontrowersyjne) nie każdy przedmiot estetyczny jest dziełem sztuki.

Powyższy rozdział sztuki i estetyczności jest jednym z czołowych powodów, dla których sztuka współczesna jest często niezrozumiała dla przeciętnego odbiorcy. Opiera się bowiem na innych warunkach (często zewnętrznych względem dzieła, takich jak np. kontekst i miejsce prezentacji) koniecznych dla bycia dziełem sztuki niż intuicyjne (1-2). Wciąż trwającym zadaniem badawczym dla współczesnej estetyki jest eksplikacja oraz teoretyczne umotywowanie tychże warunków.

4. Materia dzieł sztuki

Współczesna estetyka, zarówno w swoim nurcie analitycznym, jak i kontynentalnym, dużą wagę przywiązuje do ontologii sztuki, tzn. do działu estetyki, który ma na celu badania i wyjaśnianie sposobu trwania dzieł, ich statusu ontologicznego, relacji do innych artefaktów⁸ itp. Przez wieki zwykło

⁶ Nadużyciem byłoby stwierdzić, że oba wymienione warunki *łącznie* stanowią warunek wystarczający dla bycia dziełem sztuki. Istnieć mogą bowiem przedmioty, które spełniają warunki (1-2), ale dziełami (na ogół) nie są, np. bukiet kwiatów.

⁷ Mowa tutaj oczywiście o klasycznej koncepcji własności estetycznych, która przyjmuje, iż są one wzrokowo postrzegalne i rozróżnialne od własności nieestetycznych.

⁸ Pojęcie artefaktu występuje w dwóch sensach. W sensie ścisłym stanowi ono synonim dla pojęcia dzieła sztuki. W sensie szerokim oznacza ono każdy produkt (*resp.*

się przyjmować, że to z czego jest zrobione dzieło, jest jego *materiał*. I tak na przykład materiał posągów jest odpowiedni stop metali, materiał dzieł literackich jest uporządkowany ciąg wyrażen w danym języku, obrazy malarskie składają się na płótno, pigmenty itp. Taki intuicyjny pogląd na materiał dzieł sztuki uległ zachwianiu za sprawą dwóch przyczyn.

Po pierwsze, pojawiły się dzieła (np. *Fontanna* Marcela Duchampa, wyglądająca jak porcelanowy pisuar), które są fizycznie *nieodróżnialne* od przedmiotów codziennego użytku (np. innych pisuarów). Brak wyraźnego kryterium demarkacji pomiędzy dziełami sztuki a „zwykłymi” przedmiotami bezpośrednio prowadzi do pytania: Co sprawiło, że pewien obiekt *x* jest dziełem sztuki, a nieodróżnialny od niego obiekt *y* nim nie jest? Jedną z odpowiedzi na to osobliwe pytanie jest stwierdzenie Arthura Danto, iż różnica (ontologiczna) pomiędzy *x* a *y* polega na tym, że *x* funkcjonuje w ramach jakiejś teorii sztuki (Danto określiłby to mianem „świata sztuki”), zaś *y* nie. Mówiąc inaczej: to *teoria* sprawiła, że jakiś przedmiot stał się dziełem sztuki, a nie jego fizyczne (ostensywne) własności. Może to prowadzić do uznania tezy o niematerialnych komponentach dzieła sztuki, tj. stwierdzenia, że dzieło sztuki składa się nie tylko z wymiaru fizycznego (medium), ale także pozafizycznego (np. kontekst kulturowy, tradycja). Zatem materiał dzieła przekracza (*resp.* może przekraczać) medium.

Po drugie, zmieniają się narzędzia wykorzystywane do produkcji dzieł sztuki. Oprócz tradycyjnych mediów wymienionych powyżej, najczęściej wykorzystuje się Internet (np. do tworzenia tzw. sztuki digitalnej). Daje on prawie nieograniczone możliwości kopiowania prac oraz olbrzymią interaktywność dzieł, tj. możliwość ich zmiany, modyfikacji itd. Oprócz kwestii czysto technicznych postaje także pytanie natury ontologicznej. Z czego są zrobione dzieła sztuki digitalnej? Z przedmiotów fizycznych? Z czegoś innego? Jedną z odpowiedzi udzielanych na postawione przed chwilą pytania jest przyznanie, że dzieła sztuki digitalnej są *immaterialne*, tj. nie posiadają określonej formy ani materii. Nie znaczy to jednak, że odmawia się im istnienia, stwierdza się raczej, że istnieją one na inny (lecz równorzędny) sposób niż przedmioty fizyczne.

Zaledwie zarysowane podstawowe tendencje w ontologii sztuki jasno wskazują, że jednym z podstawowych wyznaczników estetyki współczesnej

przedmiot) stworzony przez człowieka. W tym tekście używam szerokiego sensu pojęcia artefaktu.

jest redefiniowanie i podważanie przez nią dotychczas utartych schematów myślowych oraz paradygmatów.

5. Artysta, odbiorca i doświadczenie

Estetyka w swoim klasycznym paradygmacie stosuje klarowny podział pomiędzy artystą a odbiorcą dzieła. W myśl tego podziału pojęcie artysty jest ściśle związane z pojęciem twórcy. Być twórcą jakiegoś x (gdzie x jest dziełem sztuki), to bycie artystą względem dzieła x . Innymi słowy, artysta to twórca, który powołuje dzieło sztuki do istnienia poprzez odpowiednią «aranżację» medium. Uzyskuje w ten sposób pewien obiekt wyposażony w warstwę znaczeniową i egzemplifikujący własności estetyczne. Natomiast odbiorcą dzieła jest każdy człowiek, który stara się doświadczyć i zinterpretować dzieło. Specjalny rodzaj doświadczenia jaki niejednokrotnie przypisuje się obcowaniu z przedmiotami sztuki zwany jest *kontemplacją*, tj. bezinteresowną chęcią poznania i doświadczenia dzieła⁹. Widać wyraźnie, iż tradycyjna estetyka traktuje artystę jako jedyne sprawcę estetycznego znaczenia dzieła. Odbiorca przyjmuje zawsze rolę pasywną, która poprzez właściwą (lub też błędną) interpretację ma za zadanie doświadczyć dzieła w taki sposób, jaki «zaprojektował» artysta.

Obecnie relacja pomiędzy artystą a odbiorcą nie jest postrzegana w świetle tak wyraźnej dychotomii. Artysta jest raczej inicjatorem powstania dzieła (nadal, jak widać, pozostaje wyraźny wątek twórczości), osobą, która dokonuje propozycji zinterpretowania jakiegoś przedmiotu i mimo iż jest to interpretacja uprzywilejowana, nie to jest to interpretacja jedyna. Stawiając sprawę inaczej, możemy stwierdzić, że obecnie artysta nie ma monopolu na właściwą interpretację dzieła (nawet jeśli sam je stworzył), gdyż od momentu powstania dzieła sam jest jego odbiorcą. Z drugiej strony, odbiorca dzieła sztuki (przynajmniej w niektórych przypadkach) ma wpływ na znaczenie, a nawet na materię dzieła. Mowa tutaj o przykładach sztuki interaktywnej, performance czy sztuce elektronicznej¹⁰. Można zatem powiedzieć, iż niekiedy od-

⁹ Przecistawia się to nastawieniu praktycznemu, tj. takiemu, które chce zrobić pożytek z doświadczanych przedmiotów. Tego typu nastawienie jest charakterystyczne dla naszej relacji np. z przedmiotami codziennymi – samochodami, sztucami itp.

¹⁰ Warto zaznaczyć, że wiele z dzieł sztuki digitalnej jawnie zrywa z podziałem na artystę (*resp.* twórcę) i odbiorcę. Dzieje się tak głównie za sprawą prawie nieograniczonej reprodukcji, modyfikacji i anonimowości.

biorca jest współtwórcą dzieła, gdyż dokonuje uzupełnienia jego struktury, np. podejmując interakcje jako uczestnik performance'u. Oczywiście wszystkie te możliwości związane są ze zmieniającą się koncepcją doświadczenia estetycznego. Estetyka współczesna kładzie duży nacisk na dowartościowanie elementu *zaangażowania* w doświadczeniu estetycznym, tj. takiej postawy, która aktywnie wychodzi ku dziełu, każe interpretować je zgodnie z naszym doświadczeniem (a nie tylko patrzeć na zamysł autora) oraz samemu konkretyzować i wartościować dane elementy dzieła (poprzez wybór «części» dla nas bardziej bądź mniej wartościowych/interesujących).

6. Wskazówki bibliograficzne

Niniejszy tekst stanowi bardzo skrótowe zarysowanie podstawowych pojęć charakterystycznych dla współczesnej estetyki. Wiele z przedstawionych tez bądź argumentacji z pewnością domaga się pogłębienia. Poniżej krótka lista lektur, która stanowi dobre wprowadzenie we współczesną estetykę:

- A. Berleant, *Prze-myśleć estetykę*, Universitas, Kraków 2007.
- A. Berleant, *Wrażliwość i zmysły. Estetyczna przemiana świata człowieka*, Universitas, Kraków 2012.
- A.C. Danto, *Świat sztuki. Pisma z filozofii sztuki*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2007.
- I. Lorenc, *Świadomość i obraz. Studia z filozofii przedstawienia*, Scholar, Warszawa 2003.
- I. Lorenc, *Minima aesthetica. Szkice o estetyce późnej nowoczesności*, Scholar, Warszawa 2010.
- M. Ostrowicki, *Wirtualne realis. Estetyka w dobie elektroniki*, Universitas, Kraków 2006.
- M. Ostrowicki, (red.), *Materia sztuki*, Universitas, Kraków 2010.
- M. Popczyk, (red.), *Muzeum sztuki*, Universitas, Kraków 2006.
- K. Wilkoszewska, (red.), *Estetyki filozoficzne XX wieku*, Universitas, Kraków 2000.
- K. Wilkoszewska, *Sztuka jako rytm życia. Rekonstrukcja filozofii sztuki Johna Deweya*, Universitas, Kraków 2003.

Wokół zagadnień z logiki

Niniejszy tekst nie jest bynajmniej próbą przedstawienia historii logiki, ani tym bardziej próbą wyjaśnienia, czym jest logika. Napisano na ten temat setki prac, z których każda wielokrotnie przekracza objętość tego tekstu. Niniejsza praca ma jedynie wskazać kilka zagadnień, z którymi stykamy się codziennie (w szczególności przy uprawianiu filozofii) – a które można nazwać zagadnieniami logicznymi – i zachęcić do podjęcia własnych badań. Dla jasności tekst podzielono na krótkie akapity, które odpowiadają blokom tematycznym w programie Olimpiady Filozoficznej.

1. Rodzaje definicji i rodzaje błędów w definiowaniu

W życiu codziennym posługujemy się terminami, które rozumiemy w sposób intuicyjny, nie zawsze precyzyjnie. W praktyce naukowej jesteśmy zobowiązani do wyjaśnienia, w jakim sensie używamy pewnych pojęć. A już w przypadku filozofii klarowność wypowiedzi jest rzeczą niezwykle istotną – wszak niemała część sporów wynika po prostu z pewnych nieporozumień językowych. Bardzo ważna jest więc umiejętność odpowiedniego zdefiniowania terminów, czyli poinformowania odbiorcy o tym, w jakim sensie używamy danego terminu.

Refleksja nad sposobami definiowania pojęć stanowi także refleksję nad tym, w jaki sposób tworzymy system pojęć, za pomocą którego opisujemy rzeczywistość. Czujemy wyraźnie, że definicja: *Kwadrat to prostokąt równoboczny* jest inaczej zbudowana niż definicja: *O identycznym talencie dwóch osób mówimy wówczas, gdy w tym samym czasie dojdą do takich samych wyników* (np. w grze na skrzypcach, pływaniu lub filozofowaniu...). Pojęcie kwadratu wprowadzone jest w nieco inny sposób niż pojęcie talentu. W tym drugim przypadku mamy do czynienia z pewnym ważnym mechanizmem poznawczym, a mianowicie dokonywaniem abstrakcji. Natomiast definicja: *Pełnomocnikiem jest każda osoba upoważniona bezpośrednio przez podmiot oraz osoba upoważniona przez pełnomocnika* ma jeszcze inny charakter (i budzi nasze podejrzenia...czy słusznie?). A wreszcie procedura, której wszyscy

byliśmy poddawani jako dzieci (*Zobacz Michałku, to zwierzątko to jest piesek, a tamto nie*), też w pewien sposób organizuje nasze widzenie świata...i wprowadza w nasz system pojęć pewne nowe pojęcia. Jest to też pewna forma definicji.

Refleksja nad definicjami to refleksja nad naszym myśleniem i „poznawczym organizowaniem świata”. Pozornie jest to zajęcie nudne, jak przysłowio- wa nauka o odnóżach pająka. Jest jednak niezbędne, jeśli chcemy zrozumieć, jak tworzy się nasz obraz świata, jak tworzą się koncepcje i teorie naukowe. I w naturalny sposób prowadzi do dyskusji epistemologicznych czy ontolo- gicznych. Kiedy np. mówimy, że w przypadku definicji klasycznej mamy do czynienia z pewnym rodzajem naturalnym, w którym wyróżniamy pewną podklasę, to przecież natychmiast rodzi się pytanie, czym jest rodzaj natural- ny. Kiedy mówimy, że ważnym procesem poznawczym jest abstrakcja (jeden z typów definicji – jak ta dotycząca talentu – to właśnie definicja przez abs- trakcję), to pojawia się pytanie, czy to abstrahowanie ma związek z realnym istnieniem jakichś typów idealnych czy uniwersaliów. A zatem nawet studio- wanie definicji zawiera w sobie potężny ładunek filozoficzny!

2. Pojęcie «zdania w sensie logicznym» oraz podstawowe wiadomości o klasycznym rachunku zdań

Wszyscy intuicyjnie rozumiemy, czym jest zdanie oznajmujące. Wiemy też, że zdania oznajmujące mogą być proste (*Pada deszcz*) i złożone (*Pada deszcz i jest zimno*). Wiemy, że zdania można ze sobą łączyć za pomocą roz- maitych zwrotów (...i...; ...lecz...;albo...; jeśli...to...; ...nie tylko..., ...lecz również...; ...choć...). Powstają w ten sposób bardziej złożone wypowiedzi. Wiemy też, że od tego, jaką **wartość logiczną** miały wyjściowe zdania (tzn. po prostu czy były prawdziwe czy fałszywe), zależy również wartość logiczna utworzonej wypowiedzi. Wiemy, w jakiej sytuacji obietnica: *Jeśli zadzwoni- sz, to po ciebie przyjadę*, nie została dotrzymana.

Rachunek zdań jest najprostszym narzędziem logicznym, i jego przed- miotem jest refleksja nad logiczną treścią kilku najprostszych zwrotów, takich jak *nie* czy *oraz*. Za punkt wyjścia można uznać obserwację, że znaczenie terminu ...i... czy *jeśli...to...* jest **stałe** – nie zmienia się w zależności od kontek- stu, od treści łączonych zdań. Zwrot ...i... zachowuje się zawsze tak samo. Jego „działanie” można opisać w bardzo prosty sposób.

Sam rachunek zdań (mamy tu na myśli jego klasyczną wersję, tzw. Klasyczny Rachunek Zdań), jest – z technicznego punktu widzenia – bardzo prosty, jednak użyteczny. Dostarcza nam prostych narzędzi, za pomocą których możemy np. znaleźć prostszy sposób na wyrażenie faktu: *Nie jest prawdą, że żaden z moich dwóch kotów nie jest czarny*. Pozwala na „zmechanizowanie” pewnych prostych wnioskowań, którymi się posługujemy na co dzień, i stanowi niezbędną podstawę bardziej złożonych badań dotyczących naszej komunikacji.

3. Różne pojęcia «zbioru» oraz podstawowe wiadomości z zakresu teorii zbiorów

Część jest zawsze mniejsza od całości: zbiór karpi jest mniej liczny niż zbiór ryb; zbiór rowerów niż zbiór pojazdów; zbiór filozofów mniejszy niż zbiór osób umiejących czytać... To jest jedna z podstawowych intuicji dotyczących zbiorów, z którą stykamy się na wczesnym etapie naszej edukacji. Okazuje się jednak, że intuicja ta przestaje być skuteczna, kiedy zaczynamy mieć do czynienia ze zbiorami nieskończonymi. I że zaczynamy mieć trudności z poprawnym wyrażeniem tego, co znaczy „mniejszy”? Przecież jeśli z jakiegoś zbioru usuniemy połowę elementów, to ta resztką będzie mniejsza niż wyjściowy zbiór? Jeśli ze zbioru liczb naturalnych usuniemy nieparzyste (na placu boju zostaną tylko parzyste), to otrzymamy zbiór mniejszy? Taka intuicja wydaje się być naturalna, jednak jest bezowocna w przypadku zbiorów nieskończonych. Tutaj musimy mieć jakąś inną miarę równości „rozmiaru” zbiorów: powiemy, że dwa zbiory są tak samo liczne, jeśli można wskazać odpowiedniość (funkcję), która każdemu elementowi jednego przypisze jakiś element drugiego. W tym sensie liczb naturalnych i parzystych jest tyle samo: liczby parzyste można po prostu ustawić w ciąg: na miejscu o numerze (1) – liczbę 2; na miejscu o numerze (2) – liczbę 4. Ogólnie: na miejscu o numerze n – liczbę $2n$. W ten sposób pokażemy, że zbiór liczb naturalnych jest równo liczny ze swoją częścią (zbiorem liczb parzystych).

W świecie zbiorów nieskończonych dzieją się ciekawe rzeczy. Istnieją liczne popularne historyjki na ich temat, jedną z nich jest historia hotelu Hilberta. Wyobraźmy sobie, że mamy hotel z nieskończoną liczbą pokoi (ponumerowanych normalnie: 1,2,3...) – i że wszystkie pokoje są zajęte. A tu nagle przyjeżdża gość. Czy jest szansa, żeby go gdzieś umieścić w tym zapelnionym

hotelu? Pomysł dyrektora jest prosty: gościa z pokoju o numerze (1) przeniesiemy do pokoju o numerze (2); gościa z pokoju o numerze (2) przeniesiemy do pokoju o numerze (3)... i tak dalej: gościa z pokoju o numerze (n) przeniesiemy do pokoju o numerze ($n+1$). W ten sposób pierwszy pokój się zwolni dla nowego gościa i nikt nie zostanie bezdomny.

Co zrobić, jeśli przyjedzie autobus z 30 gośćmi? Przenosimy z pokoju (1) do pokoju (31)... i tak dalej. Czytelnik zechce teraz opracować instrukcję dla recepcji na wypadek przybycia autobusu z nieskończoną liczbą gości...

Pojęcie nieskończoności fascynowało ludzkość od dawna. Istnieje na ten temat wiele rozważań czysto filozoficznych. Dopiero jednak od XIX wieku w matematyce mamy precyzyjną teorię nieskończoności. Okazuje się, że hierarchia nieskończoności jest bardzo bogata: zbiór liczb naturalnych jest nieskończony, ale są też zbiory nieskończone o znacznie większych rozmiarach. Badaniem tej całej bogatej struktury zajmuje się teoria mnogości (teoria zbiorów). Jest ona teorią na tyle silną i bogatą, że można w niej zdefiniować wszystkie pojęcia matematyczne – zarówno znane nam ze szkoły elementarnej pojęcia geometrii czy algebry, jak i wyrafinowane teorie matematyki wyższej. Ma też istotne znaczenie z punktu widzenia badań filozoficznych, dostarczając swoistej bazy ontologicznej czy semantycznej dla bardzo wielu dyskusji.

4. Podstawowe wiadomości z zakresu rachunku predykatów i zagadnienie formy logicznej zdania

Już sama nazwa (rachunek predykatów) budzi grozę... Gorszy może być tylko rachunek kwantyfikatorów (choć jest to jedno i to samo). W każdym razie to musi być coś okropnego. Okazuje się jednak, że wszyscy przez większość czasu „mówimy rachunkiem predykatów”. Rachunek predykatów to – można rzec – proza naszego mówienia.

Czym jest więc rachunek predykatów? Mówiąc najogólniej, jest to refleksja logiczna nad pewnymi zwrotami, których używamy codziennie, i które są dla nas absolutnie jasne. Są to zwroty: *istnieje taki przedmiot, że...* oraz *każdy przedmiot...*. Jest to tak proste i oczywiste, że rodzi się pytanie: o czym tu mówić?

Okazuje się, że za pomocą tych prostych zwrotów można wyrazić bardzo dużo. I co więcej, refleksja nad poprawnym użyciem tych zwrotów pozwala na ustalenie pewnych praw, w szczególności dotyczących np. negowania pewnych zwrotów. Zapewne, drogi Czytelniku, nie uwierzysz, ale autor ni-

niejszych słów spotkał w swoim życiu ludzi, którzy sądzili, że negacją zdania *Każdy Polak jest katolikiem* jest zdanie *Żaden Polak nie jest katolikiem*. Spotkał też takich, którzy nie wiedzieli, jak zanegować zdanie *Jan nigdy po sobie nie sprząta ani nie pomaga w domu...*

Dochodzimy do problemu **formy logicznej** zdania. Bardzo duża część zdań w języku naturalnym daje się zapisać w rachunku predykatów; w szczególności można ustalić ich **formę logiczną**. Nie będę tutaj definiował tego pojęcia, ale wyrasta ono z intuicji, iż zdania (1) *Każdy Polak to katolik* oraz (2) *Każdy notariusz to prawnik* mają podobną strukturę. A jak wygląda struktura zdania (3) *Tylko katolicy są Polakami* albo (4) *Tylko prawnicy są notariuszami*? Czujemy, że też mają taką samą budowę. A zdania (5) *Nie istnieje Polak, który nie byłby katolikiem* oraz (6) *Nie ma takiego notariusza, który nie byłby prawnikiem*?, oczywiście, też są podobne. A czy zdania (1)–(6) można w jakiś naturalny sposób podzielić? Oczywiście tak: zdania (1), (3), (5) wyrażają tę samą treść (są oczywiście fałszywe); zdania (2), (4), (6) podobnie (mówią o tym samym prawdziwym fakcie). Na pytanie, dlaczego sądzimy, że zdanie (1), (3), (5) wyraża to samo, odpowiemy zapewne, że to po prostu widać: każdy człowiek, który w miarę sprawnie mówi po polsku, rozumie ten fakt. Możemy jednak zastanawiać się, na jakiej podstawie przypisujemy tym zdaniom tę samą treść. Czy są jakieś ogólne reguły, które by o tym mówiły? Oczywiście tak, i m.in. poszukiwaniem takich ogólnych prawd zajmuje się rachunek predykatów. Jest to jedno z podstawowych narzędzi przy logicznej analizie wypowiedzi, argumentacji w języku naturalnym – i absolutny elementarz dla każdego, kto chce się zajmować np. matematyką czy logiką formalną. Zrozumienie reguł rachunku predykatów pozwala na wprowadzenie pewnego pojęciowego porządku do myślowego bałaganu, jakiego często padamy ofiarą.

A na zakończenie: proszę sprawdzić, jaka jest negacja zdania *Nikt tu nigdy nie robi niczego niepotrzebnego...* Miłej zabawy!

5. Typy rozumowań oraz błędy logiczne w rozumowaniach

To złodziej, panie kierowniku!

I pijak! Bo każdy pijak to złodziej!

Zapewne niewielka część Czytelników potrafi zidentyfikować źródło tego cytatu (jest to jedna z komedii Stanisława Bareji). Nas interesuje tu nie histo-

ria, ale to czy owo rozumowanie jest dobre. Czy wniosek (*To pijak!*) wynika z przesłanek?

Rozważmy inny przykład:

(1) *Każda matka to kobieta.*

(2) *Niektóre kobiety to wegetarianki.*

WNIOSEK: A zatem niektóre matki to wegetarianki.

Nie uwierzysz, Drogi Czytelniku, ale są ludzie, którzy to rozumowanie uważają za logicznie niezawodne. *Przecież wniosek jest prawdziwy – powiedzą – więc o co chodzi?*

Oczywiście, kiedy zastanawiamy się nad logiczną niezawodnością rozumowań, to abstrahujemy od tego, jaki jest stan faktyczny. Interesuje nas raczej problem, co wynika z pewnych założeń. Innymi słowy: czy możemy mieć **pewność**, że wniosek jest prawdziwy, jeśli prawdziwe są przesłanki? Jeśli tak jest, to jesteśmy w dobrej sytuacji: mamy do czynienia z wnioskowaniem **niezawodnym**. Badanie wnioskowań niezawodnych to domena logiki: pytamy o to, jakie są mechanizmy (mówiąc obrazowo) „transferu prawdy” od założeń do wniosków. Jakie schematy są tu w grze? Dlaczego wolno nam się nimi posługiwać? Jak je uzasadnić?

Wnioskowania niezawodne są bardzo dobre, ale gdybyśmy się tylko do nich ograniczali, to nie wiedzielibyśmy zbyt dużo o świecie. Nie znalazłbyśmy prawa powszechnego ciężenia. Co więcej, nie sądzilibyśmy nawet, że ludzie są śmiertelni albo że jutro też wszędzie słońce. Ogromna część naszych przekonań o świecie (w tym naukowych) opiera się bowiem na różnego typu wnioskowaniach **zawodnych**, w których mamy do czynienia z jakąś formą uogólniania naszych doświadczeń (albo np. z wnioskowaniem o charakterze statystycznym). Przecież nasze przekonanie o tym, że ludzie są śmiertelni, ma źródło w dotychczasowych doświadczeniach, których przecież było (w porównaniu z wiekiem Wszechświata) bardzo niewiele... A jednak uogólniamy nasze obserwacje w postaci zdania ogólnego *Wszyscy jesteśmy śmiertelni*. Podobnie dzieje się w przypadku naszych przekonań dotyczących spadania kamieni: ludzkość zaobserwowała takie zjawisko bardzo wiele razy i doszła do wniosku, że kamienie zawsze spadają. A przecież zbiór tych obserwacji jest bardzo mały w porównaniu z wszystkimi kamieniami we Wszechświecie.

Wnioskowania zawodne stanowią podstawowy mechanizm wiedzytwórczy. Zarazem trudniej je opisać niż niezawodne. Jednak refleksja nad tym, jakiego typu mechanizmy inferencyjne są stosowane w nauce (i w naszym życiu

codziennym), kiedy to stosowanie jest uprawnione, a kiedy nie – jest rzeczą fundamentalną z punktu widzenia refleksji nad naszym myśleniem i naszym obrazem świata.

6. Paradoksy i antynomie logiczne

Paradoks to przykra rzecz. Pokazuje, że coś nie gra, że w naszym systemie pojęć pojawiła się jakaś luka, szczelina, usterka, wada, słabość, niedociągnięcie... Ludzkość już od niepamiętnych czasów zajmowała się takimi zjawiskami i ich przyczynami. Jednym z najstarszych paradoksów jest paradoks kłamcy: wyobraźmy sobie tablicę, na której zapisane jest jedno, jedyne zdanie:

TO ZDANIE JEST FAŁSZYWE

Czy jest to zdanie fałszywe, czy prawdziwe? I w ogóle kiedy zdanie jest prawdziwe? Jest prawdziwe, jeśli jest tak, jak mówi. Więc gdyby było prawdziwe, to musiałoby być tak, jak mówi, czyli...już widać, że to zła droga.

Spróbujmy inaczej: więc zapewne jest fałszywe. Czyli nie jest tak, jak mówi. Czyli... też źle. Czujemy wyraźnie, że coś jest nie tak – ale jak to wyjaśnić? Istnieje szereg różnych odpowiedzi, m.in. poprzez wprowadzenie rozróżnienia na tzw. język i metajęzyk.

Inny paradoks został odkryty przez Russella na początku XX wieku w związku z jego badaniami nad podstawami matematyki. Ma on również popularną wersję, dotyczącą golibrody:

Wyobraźmy sobie miasto, w którym wszyscy mężczyźni są ogoleni, a w mieście jest golibroda, który goli dokładnie tych mężczyzn, którzy sami się nie golią. Innymi słowy: albo golisz się sam, albo maszerujesz do golibrody. Pojawia się naturalne (i kłopotliwe) pytanie: czy golibroda goli sam siebie? Bo skoro goli **dokładnie** tych mężczyzn, którzy sami się nie golią...

To jest oczywiście wersja rozrywkowa, ale wskazuje na pewne bardzo ważne zjawiska: otóż niekiedy w naszej siatce pojęć pojawiają się pewne szczeliny, niespójności, które biorą się np. stąd, że przyjęliśmy pewne fałszywe założenia, albo że pojęcia, którymi operujemy, nie są dostatecznie jasno zdefiniowane. Rozumienie tego, czym jest paradoks, jakie są jego źródła, i jak ów paradoks usunąć, jest ważnym etapem refleksji nad naszym myśleniem. Paradoks golibrody (w swojej „poważnej” wersji, dotyczącej tworzonej właśnie teorii

zbiorów) miał bardzo duży wpływ na rozwój samej teorii, jak i na refleksję metateoretyczną.

A na deser zagadka ze starożytnej Grecji: nauczyciel wymowy miał ucznia. Umówili się, że uczeń zapłaci dopiero wtedy, gdy wygra pierwszy proces. Był jednak leniwy (albo nie znalazł klienta) i nauczyciel się zniecierpliwił. Poszedł więc do ucznia i zażądał zapłaty argumentując:

Jeśli nie zapłacisz, wytoczę ci proces. Jeśli przegrasz, musisz zapłacić na mocy wyroku sądowego. Jeśli wygrasz, musisz zapłacić na mocy umowy. Lepiej oszczędź więc sobie kosztów i wstyd i zapłać od razu.

Jednak uczeń odpowiedział:

Nie muszę płacić! Przecież jeśli wygram proces o zapłatę, to ...

Kto miał rację?

7. Podstawowe wiadomości z zakresu logiki filozoficznej i filozofii logiki

Wyobraźmy sobie Jana, który całe życie spędził nie opuszczając swojej rozległej posiadłości, prowadząc bardzo spokojne życie. Po jego śmierci ktoś (osoba A) oświadcza: *Jan był odważny*. Protestujemy, wskazując na fakt, że przecież nie ma żadnych podstaw, aby tak twierdzić. W tym momencie inna osoba (B) oświadcza: *A zatem Jan nie był odważny*. Co robimy...? Również protestujemy, bo i w tym wypadku nie mamy podstaw, aby tak stwierdzić.

Pojawia się następująca sytuacja: nie chcemy zaakceptować żadnego z dwóch zdań: *Jan był odważny*, *Jan nie był odważny*, wskazując na brak jakichkolwiek świadectw. Ale przecież jedno z tych dwóch zdań **musi** być prawdziwe...? Bo przecież zdanie *Jan był odważny* lub *Jan nie był odważny* jest zdaniem prawdziwym, czyż nie?

Dotykamy tutaj jednego z fundamentalnych problemów z zakresu filozofii logiki: czy obowiązuje tzw. prawo wyłączonego środka, mówiące, że zdania typu *Jan był odważny* lub *Jan nie był odważny*, czyli zdania o strukturze $p \vee \neg p$ są zdaniami prawdziwymi. Zwolennicy owego prawa powołują się na różnego typu argumenty o charakterze np. metafizycznym: że taka jest konstrukcja rzeczywistości. Jednak przeciwnicy twierdzą, że aby uznać zdanie: *Jan był odważny* lub *Jan nie był odważny* za prawdziwe, nie wystarczy taka ogólnikowa metafizyka. Musielibyśmy bowiem mieć świadectwa na rzecz któregoś z członów, a takich brak. Jak widać, spór ma związek z fundamentalnym proble-

mem tego, czym jest prawda: czy prawdziwość to swoista metafizyczna relacja między zdaniami a bytem, czy też raczej jest to kwestia spełniania pewnych kryteriów?

O ile w przypadku ludzi możemy „ratować się” argumentacją, iż każdy człowiek ma pewne dyspozycje, skłonności etc – i że nawet jeśli one się nie zaktualizują, to jakoś tam w człowieku są (czy tak jest faktycznie...? czy niezrealizowana i nieuświadomiona skłonność jest faktycznie skłonnością?), o tyle w przypadku matematyki sytuacja się komplikuje. Wyobraźmy sobie jakieś zdanie matematyczne, którego nie da się udowodnić, ale nie da się go też obalić. Takie zdania istnieją na mocy np. twierdzeń Gödla (fascynujących twierdzeń, które – zdaniem niektórych – ukazują ograniczenia poznawcze naszego umysłu, a zdaniem innych – wcale takich ograniczeń nie ukazują, wprost przeciwnie... Jest to ciekawa i głęboka dyskusja dotycząca filozoficznych implikacji pewnych wyników logicznych). Czy mamy prawo twierdzić, że to zdanie **mimo to** posiada jednak wartość logiczną? Czy zdanie to przypomina zdanie o obecnej temperaturze na szczycie K2 (nikt jej nie mierzy, nie wiadomo, jaka jest, ale jednak **jakaś** jest!) – czy też raczej zdanie o tym, ile razy Sherlock Holmes w swoim życiu wypowiedział słowo „yes”? W tym drugim przypadku nie mamy poczucia, że to pytanie musi mieć jakąś odpowiedź. W końcu Sherlock Holmes, jako postać fikcyjna, jest jakoś niedookreślona.

A jak jest z matematyką? I ogólniej: jak jest z naszymi teoriami, za pomocą których chcemy opisywać rzeczywistość? Czy wszystkie zdania są w nich (potencjalnie) rozstrzygnięte, czy też są pytania, które z natury rzeczy nie mają odpowiedzi? Dochodzimy do problemu prawdy...

8. Teorie prawdy (klasyczna, koherencyjna, pragmatyczna, konsensualna, semantyczna)

Prawdopodobnie intuicyjnie znamy wszyscy klasyczną koncepcję prawdy: wypowiedź jest prawdziwa, jeśli jest tak, jak stwierdza. Jan powiedział prawdę mówiąc, że startuje w Olimpiadzie Filozoficznej, jeśli faktycznie startuje.

Sytuacja się zaczyna nieco komplikować w przypadku teorii naukowych, które nie formułują już tylko prostych zdań typu *Tu stoi krzesło* albo *Jan ma 1.78m wzrostu*, ale również zdań dotyczących bardzo wyrafinowanych teoretycznie koncepcji. Przypuśćmy, że naukowcy prowadzący badania w Wielkim

Zderzaczu Hadronów doszli do wniosku, że istnieje bozon Higgsa (czykolwiek by nie był). Jak należy interpretować ich stwierdzenie? Czy mają na myśli fakt, że ów bozon istnieje w takim samym sensie, jak krzesło czy kartka, na której wydrukowane są te słowa? Czy też raczej chodzi jedynie o to, że koncepcja, w ramach której **przyjmujemy**, iż istnieje taki obiekt (opisany w wysoce abstrakcyjnych formułach matematycznych), jest bardziej spójna, lepiej „współgra” z zebranymi danymi empirycznymi. Ale to nie znaczy bynajmniej, że **naprawdę** istnieje taka cząstka. Może znaczyć jedynie, że model z bozonem jest lepszy, wygodniejszy, lepiej tłumaczy zjawiska niż model bez owego bozonu.

Tu dotykamy problemu prawdy. Przypuśćmy, że wszyscy fizycy zgodzą się na konstatację, iż bozon Higgsa istnieje. Jak jednak rozumieją owo stwierdzenie? Czy tak samo, jak stwierdzenie „istnieje to krzesło” – jako wyraz zgodności z obiektywną rzeczywistością? Czy też raczej jedynie jako konstatację, że pewien model matematyczny (z bozonem) okazał się skuteczniejszy w opisie zjawisk, bardziej spójny, bardziej koherentny? Czy są zwolennikami koncepcji klasycznej czy koherencyjnej?

Jak widać, prastare problemy filozoficzne przybierają nowe formy, m.in. dzięki temu (dzięki inspiracjom ze strony nauki) dyskusja jest żywa. Warto się do niej włączyć!

9. Zagadnienie wiedzy

Na stole stoi świeca. Przed świecą stoi hologram ze świecą. Widzę hologram i jestem przekonany, że na stole stoi świeca (bo sędzę, że widzę świecę). Czy można powiedzieć, że **wiem**, że na stole stoi świeca?

Sytuacja jest nieco dziwna: (1) Na stole stoi świeca – i to jest fakt. (2) Jestem przekonany, że na stole stoi świeca. (3) Moje przekonanie jest zgodne ze stanem faktycznym. Jednak mamy mimo wszystko poczucie, że coś jest nie tak. Że raczej musielibyśmy zobaczyć samą świecę niż hologram, aby móc **zasadnie** twierdzić, że ta świeca tam jest. Padliśmy przecież ofiarą złudzenia, a to, że akurat przypadkiem to złudzenie jest zgodne ze stanem faktycznym...

Czy wiedza to pojęcie logiczne czy psychologiczne? Jak opisać przyrost wiedzy? Czy wraz ze wzrostem wiedzy wzrasta rozumienie? Czy tworzenie wiedzy można jakoś zalgorytmizować? Czy komputer może posiadać wiedzę? Czy gimnastyk **wie**, jak wykonać salto – czy może tylko jego ciało to

wie...? Czy my wiemy, jak chodzić? Co to znaczy „znać regułę?” Stykamy się tutaj z całym gąszczem zagadnień – lokującym się na styku filozofii, logiki i psychologii. Na pewno warto podjąć refleksję na ten temat!

10. Problematyka znaczenia i teorie znaczenia

Co to znaczy, że wypowiedzi coś znaczą...? Już samo to pytanie brzmi nieco dziwnie, ale musimy się do niego jakoś odnieść, jeśli chcemy podjąć na poważnie refleksję nad językiem i jego relacją ze światem.

Problematyka znaczenia jest tak bogata, że trudno silić się na próbę jej przedstawienia na jednej stronie. Zamiast tego, zachęcam do zastanowienia się nad następującym problemem: czy pierwotne (wcześniejsze) są dla nas znaczenia słów, czy znaczenia zdań? Czy rozumiemy zdanie *To jest pies*, dlatego, że uprzednio znaliśmy sens słowa *pies*? Czy też raczej może jest tak (sięgnijmy do doświadczeń wczesnego dzieciństwa...), że najpierw poznaliśmy szereg sytuacji, w których ktoś nam powiedział *To jest pies* – i my dopiero na podstawie tych doświadczeń, w jakiś sposób „skonstruowaliśmy” sobie pewne rozumienie słowa *pies*?

A jak jest w przypadku zdania *Prawdziwy filozof nie zaprzęta sobie głowy logiką...*?

Życie codzienne i filozofia*

Na pierwszy rzut oka oba wymienione w tytule pojęcia sugerują dwie osobne dziedziny, które najczęściej są postrzegane nie tylko jako obszary odrębne, ale wręcz przeciwstawne. Są one odrębne zarówno w sensie semantycznym, jak i przedmiotowym. „Życie codzienne” to sfera doświadczenia, filozofia zaś to sfera myśli. Mimo to dość często mamy do czynienia z próbami badania ich powiązań. Toteż nie powinno nas dziwić, że „Filozofia życia codziennego” pojawiła się jako odrębna filozoficzna specjalność¹. W istocie publikacje na ten temat lokują się na pograniczu poradnictwa (R.R. Smith, A.C. Grayling) i leksykografii (A. Comte-Sponville), choć niektóre z pozycji mają wyraźne ambicje akademickie.

Wnosząc ze sposobu, w jaki pojęcie filozofii pojawia się w języku potocznym, jest ona dziedziną wyrafinowaną i trudną: „to nie jest żadna filozofia” słyszymy często, gdy ktoś chce powiedzieć, że mowa o czymś nieskomplikowanym. Mniej spontaniczne odniesienia do filozofii, takie, które są związane z pewnym namysłem, w istocie zakładają bardzo podobne widzenie tej dziedziny, choć zwykle towarzyszy im pewna o niej wiedza, przynajmniej ta wyrastająca z etymologii terminu. Jednakże świadomość, że „filozofia” znaczy „umiłowanie mądrości”, tylko potwierdza to dość powszechne odczucie ekskluzywności i niedostępności filozofii dla przeciętnego człowieka. W końcu również dla naszych współczesnych „mądrość” jest dobrem rzadkim, niedostępnym dla zwykłych ludzi. W tym punkcie jesteśmy zdumiewająco zgodni z refleksją antycznych filozofów.

W dzisiejszej wypowiedzi chciałbym przyjrzeć się temu, **jak filozofia ujmuje życie codzienne** oraz zastanowić się **czy istotnie życie codzienne jest**

* Wykład wygłoszony na uroczystym zakończeniu XXIII OF 21 maja 2011 r. w Radomiu (przyp. red.).

¹ Tylko kilka przykładów stosunkowo nowych publikacji w tej dziedzinie: Roger-Pol Droit, *Astonish Yourself. 101 Experiments in the Philosophy of Everyday Life*, (Penquin Books, London 2001), Andre Comte-Sponville, *A Small Treatise on the Great Virtues. The Uses of Philosophy in Everyday Life* (Holt Paperbacks, New York 2002), Robert Rowland Smith, *Breakfast with Socrates. The Philosophy of Everyday Life* (Profile Books Ltd, London 2009), Anthony Clifford Grayling, *Thinking of Answers, Questions in the Philosophy of Everyday Life* (Walker Publishing Company, New York 2010).

obszarem tak odległym od filozofii, jak sugerowałoby to potoczne użycie tego terminu. Nie mam przy tym na myśli tych zróżnicowanych filozoficznych nurtów określanych jako „filozofia życia”, choć na przełomie XIX i XX wieku *Lebensphilosophie* bywała niekiedy zaliczana do tzw. filozofii praktycznej, a wybitni przedstawiciele nurtu tak obecnie określanego najczęściej nazywali swoją orientację inaczej (np. Simmel zatytułował swoje dzieło *Lebensanschauung*). Mówiąc o „życiu codziennym” mam na uwadze coś innego. W tym sformułowaniu nasza uwaga koncentruje się raczej na pojęciu „codzienności” lub „powszechności” niż pojęciu „życia”, choć dopiero gdy występują razem oba pojęcia, oddają nasze intencje związane z użytym zwrotem. Oczywiście jest, że oba postawione przeze mnie zadania wymagają jasnego określenia, o czym mowa, gdy posługujemy się słowem filozofia. Nie zamierzam jednak nawiązywać do odwiecznej debaty wokół istoty filozofii, ani odpowiadać na pytanie, czym jest filozofia. Chcę natomiast odróżnić filozofię rozumianą jako zinstytucjonalizowaną dyscyplinę szeroko rozumianej „nauki” – nazwijmy ją filozofią akademicką – od filozofii jako pewnego typu refleksji, który charakteryzuje się specyficznym sposobem i rodzajem stawianych pytań. W tym drugim przypadku można sobie wyobrazić filozofującą osobę, która nigdy nie słyszała o żadnym z filozofów, o jakich traktują podręczniki tej dyscypliny. Co jednak szczególnie interesujące to fakt, że często problemy, jakie formułuje taka osoba, bez trudu znajdziemy w traktatach najwybitniejszych reprezentantów filozofii akademickiej. Schnädelbach przypomina uwagę Adorno, że *jako dzieci wszyscy byliśmy filozofami, a później gruntownie z nas to wytrzebiono*². Antropologia kulturowa pokazuje nam, że wierzenia ludzi w kulturach przedsięwziętych odpowiadały często na te same pytania, które stawiali sobie starożytni filozofowie i które w dalszym ciągu absorbują ludzi współczesnych, w tym także współczesnych filozofów akademickich: Z czego zbudowana jest materia? Czym jest dobro? Skąd wiemy, to co wiemy? Kim jest człowiek ? itd. Już samo pojawienie się takich kategorii, jak „materia” bądź „dobro” sygnalizuje przecież bardziej zaawansowany sposób korzystania z ludzkiej zdolności do myślenia. Oczywiście, obecnie niektóre z pytań starożytnych zostały przejęte przez różne gałęzie nauki. Wiele jednak pozostało i w dalszym ciągu mobilizuje nasz intelekt do refleksji, która nie mieści się ani w nauce *sensu stricto*, ani w sztuce. To dlatego trudno sobie wyobrazić człowieka, który nie byłby zdolny do postawienia sobie pytań, które uznalibyśmy

² E. Martens, H. Schnädelbach, *Filozofia. Podstawowe pytania*, Warszawa 1995, s. 43.

za filozoficzne, innymi słowy człowieka bez filozofii. Co prawda Diogenes Laertios zaczyna swoje *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* od polemiki z tymi, którzy uważają, że to już barbarzyńcy zapoczątkowali filozofię. Jednak, jak wynika z dalszych jego rozważań, pogląd ten jest spowodowany tym, że chce on – po prostu – przypisać zasługę zapoczątkowania filozofii Grekom.

Pozostańmy jeszcze przez chwilę przy sugestii, że – wbrew wspomnianym na wstępie przekonaniu o hermetyczności filozofii i jej niedostępności dla zwykłego człowieka – jest ona nie tylko obecna w życiu codziennym, ale wręcz z niego wyrasta. W każdym razie tak przecież wyglądały jej początki w czasach Sokratesa. Wspomniany Diogenes Laertios pisze, że *Sokrates zajął się roztrząsaniem zagadnień etycznych, filozofując w warsztatach i na rynku*³. Znaczna część dorobku filozofii to podejmowanie problemów, jakie stwarzało życie we wspólnocie, stąd na przestrzeni tysięcy lat tak wiele prac, które dotyczą zagadnień państwa, władzy i polityki.

To zakorzenienie filozofii w życiu codziennym jest oczywiste z punktu widzenia autorów filozoficznych dzieł, ale jest najwyraźniej trudno dostrzegalne przez „zwykłych” uczestników tego życia. Najlepszym, niemal współczesnym przykładem, jest Alfred Schütz, który stosując fenomenologię do analizy rzeczywistości społecznej, punktem wyjścia swojej refleksji uczynił życie codzienne. Jednak także elementarne rozważania filozoficzne dotyczące roli postrzegania w poznaniu odwołują się do najprostszych przykładów, jak przysłowiowy niemal „ten oto ołówek”. Sceptycy od najdawniejszych czasów kwestionując wiarygodność doświadczenia pisali o złudzeniach optycznych i wskazywali, na przykład, na obraz patyka zanurzonego w wodzie. Jednak sama obserwacja złudzeń optycznych wcale nie musi prowadzić do filozoficznych pytań dotyczących podstaw naszej wiedzy i pytania takie formułują tylko niektórzy. Tak samo jest w przypadku innych kwestii, które zaliczylibyśmy do obszaru refleksji filozoficznej. Trudno więc przyjąć, że filozofia jest częścią życia codziennego. Nie ma jednak także podstaw, aby zgodzić się na pogląd, że jest ona od niego całkowicie oderwana.

Wszystko wskazuje na to, że rozważając obecny temat mamy trudność nie tyle z pojęciem filozofii, ile z pojęciem życia codziennego. Filozofia, rozumiana zarówno jako refleksja akademicka, jak i w postaci pewnego typu namysłu, który może być dostępny każdemu człowiekowi, jest nieuchronnie właśnie refleksją. Jest więc produktem myślenia, które przynajmniej

³ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1968, s.88.

niekiedy jest formą intelektualnej obróbki czynności życiowych. Otóż ci, którzy głoszą pogląd zupełnej niezależności życia codziennego od filozofii, występują z pozycji uczestnika koniecznych czynności praktycznych składających się na to, co skłonni jesteśmy określić jako życie codzienne. Czynności takie są właśnie praktyczne, czyli ich celem jest uzyskanie określonych efektów w naszym otoczeniu materialnym. Jednak człowiek jest czymś więcej niż elementem świata materialnego, choć taka konstatacja wkracza już na obszar filozofii. Zatem filozofia pojawia się nieuchronnie, mimo że niekiedy brak tego koniecznego kroku myślowego.

Tak więc wydaje się, że – patrząc na dyskutowaną kwestię z pozycji reprezentanta interesującej nas dyscypliny – nie tylko brak jest przekonujących powodów, aby uważać, że filozofia jest dyscypliną odległą od życia codziennego, ale można się zgodzić, że to życie codzienne jest dla niej głównym punktem odniesienia. Inaczej jest, gdy spojrzymy w odwrotnym kierunku. Jak zauważyłem już na wstępie, to potoczne, czyli właśnie wychodzące od strony życia codziennego, spojrzenie na filozofię, kształtuje jej obraz jako dziedziny myśli oderwanej od codzienności. Są oczywiście określone powody do takiej wizji, jak choćby specjalistyczny język filozofii akademickiej, różnorodność i nieporównywalność rozmaitych filozoficznych doktryn czy niekonkluzywność udzielanych odpowiedzi. Sprawiają one, iż odnosimy wrażenie, że nie istnieje przepływ rezultatów namysłu filozoficznego od osób zajmujących się filozofią do „zwykłych” uczestników życia codziennego.

Zastanówmy się więc, czy i w jaki sposób idee filozoficzne mogą wpływać na świadomość, a w konsekwencji także na bieżące funkcjonowanie w świecie przeciętnego człowieka. Pewne odpowiedzi narzucają się od razu. Zarówno zajęcia etyki w szkole (mam na myśli kompetentnie prowadzone zajęcia), jak i świadome (czyli refleksyjne) uczestnictwo w dominującej w Polsce religii nieuchronnie czerpią z dorobku filozofii, nawet wtedy gdy słowo „filozofia” w ogóle nie pada. W końcu niewielu katolików w naszym kraju ma świadomość znaczenia neotomizmu dla obowiązującej doktryny Kościoła.

Filozofia dociera jednak do naszego życia codziennego również na inne sposoby. Wymienię tylko najważniejsze. Przede wszystkim język, który bez określonych pojęć utraciłby swoją najważniejszą właściwość, czyli swoją rolę narzędzia w komunikacji. Czy możemy sobie wyobrazić komunikację bez takich, na przykład, pojęć, jak prawda, wiedza, dobro, sprawiedliwość? Oto twierdzę, że wszystkie one są „wynalazkami” filozofii. Należą do naszej podstawowej, jak mówi R. Rorty, pojęciowej „skrzynki z narzędziami”. To praw-

da, że refleksja filozoficzna uczyniła je na różne sposoby problematycznymi i ta ich problematyczność nie przez każdego jest dostrzegana. To właśnie podważenie oczywistości codziennych przekonań jest krokiem, jaki trzeba zrobić, aby przejść od życia codziennego do filozofii. Chciałoby się powiedzieć, że to krok niewielki, ale wcale nie konieczny, a jego konsekwencje są doniosłe. Na szczęście filozofia zyskuje mocne wsparcie ze strony innych produktów ludzkiej twórczości, takich choćby jak literatura. Wśród dzieł literackich można znaleźć i takie, które są niemal dokładnym odzwierciedleniem idei filozoficznych. Wiedzą to ci, którzy zetknęli się zarówno z filozofią Bergsona, jak i dziełem Prousta *W poszukiwaniu straconego czasu*. Oczywiście nie zawsze paralele filozoficzno-literackie są tak uderzające, jak w tym przypadku. Jednak nie ulega wątpliwości, że refleksja filozoficzna, często jako bezosobowa myśl swojej epoki, znajduje drogę do umysłów przeciętnych ludzi, którzy są zupełnie nieświadomi źródeł swoich przekonań.

Dlaczego jednak filozofia miałaby podlegać tej swoistej osmozie kulturowej i przenikać do świadomości ludzi często bardzo dalekich od tej dyscypliny?

W moim przekonaniu jest to konsekwencją niezbywalnej, unikalnej funkcji, jaką filozofia pełni w kulturze. Jest ona mianowicie ostatecznym środkiem intelektualnym, który umożliwia zachowanie spójności naszego symbolicznego uniwersum, a w przypadku jego rozpadu – odbudowy tej spójności. Utrata spójności symbolicznego uniwersum towarzyszy takim wydarzeniom, jak nowe religie, konfrontacja z nowymi kulturami, pojawienie się rewolucyjnych wynalazków technicznych itd. Ponieważ powody utraty tej spójności są historycznie bardzo zróżnicowane i dotyczą również rozmaitych aspektów naszego życia codziennego, doktryny filozoficzne oddają to zróżnicowanie dostarczając bądź to nowych instrumentów do naszej pojęciowej skrzynki z narzędziami bądź wskazując inne dla nich zastosowania. Czyż takie spojrzenie nie wyjaśnia tej różnorodności doktryn i języków, jakich filozofia „dorobiła się” na przestrzeni wieków?

Ta funkcja filozofii wydaje się być najistotniejszym elementem jej tożsamości jako odrębnej dziedziny myśli. Pozwala też dostrzec, co nasze życie codzienne zawdzięcza filozofii.

O idei olimpizmu filozoficznego. Refleksja aksjologiczna

Filozofia, jak głosi najstarsze objaśnienie tego wyrazu, jest umiłowaniem mądrości, dążeniem do niej.

Nie jest jednak samą mądrością – bo to prerogatywa boska.

Nie jest więc też żadnym nauczaniem gotowej już mądrości – to byłby z kolei przejaw iście sofistycznej zarozumiałości, pustej i wyjaławiającej pychy.

Filozofia jest natomiast oparta na skromności, ale zarazem i na pragnieniu wręcz bezbrzeżnym w zakresie wiedzy i rozumienia – wszystkiego! Czego jednak osiągnąć ostatecznie, ani tym bardziej wyczerpać, nie możemy.

*

Jak zatem pojęcie filozofii może się łączyć z pojęciem olimpizmu?

Wszak olimpizm w ogóle, wedle najstarszego rozumienia tej idei, to współzawodnictwo o tytuł najlepszego w czymś, to osiąganie jakiegoś szczytu doskonałości; to wręcz akceptacja, samoutwierdzenie i możliwość przeżycia uczucia posiadania tej doskonałości!

Nasuwa się tu pytanie zasadnicze: organizując dla młodych ludzi Olimpiadę Filozoficzną, tak przecież spragnionych wiedzy, ale i zarazem doskonałości, co właściwie im oferujemy? Czy czasami nie jakieś złudzenia?

*

Próbując odpowiedzieć, chociaż ogólnie, na to zasadnicze pytanie dydaktyczne, chciałbym odwołać się do pewnych spraw aksjologicznie podstawowych.

Aby postawione zagadnienie móc rozwiązać w sposób jak najzwięźlejszy, zastanówmy się na początek, czy jesteśmy na przykład w stanie odzwierciedlić – najbardziej jednak „nowoczesną” w obrazowaniu idei – metodą pikto-graficzną naczelne powinności człowieka?

Otóż ośmielam się twierdzić, że równowaga – jakiś pogłos Arystotelesowego „złotego środka”, tyle że bardziej dynamiczny niż ów pierwowiec – po-

winna być uznana za zaletę naczelną człowieka w całym systemie jego wartości, szczególnie tych imponderabilnych.

Jeśli tak, to „piktogram” równowagi, jako owej naczelnej cnoty ludzkiej, wydaje mi się być już właściwie gotowy: jest to mianowicie sylwetka żeglarza (którym, czego bardzo żałuję, niestety, nie jestem!), maksymalnie wychyłego poza obręb jego wodnego pojazdu, w celu zagwarantowania mu maksymalnej stabilności!

Jeśli tak zobrazujemy sobie szczyt aksjologiczny człowieczeństwa, maksimum ludzkiej doskonałości, to – jak się wydaje – idea Olimpiady Filozoficznej jest do pojęcia i, po odpowiednim sprecyzowaniu, do zaakceptowania.

Równowaga w życiu człowieka nie jest bowiem nigdy czymś gotowym – zawsze jest czymś, do czego trzeba ciągle dążyć i nieustannie starać się ją podtrzymywać; i zawsze trzeba to robić przede wszystkim samemu, a więc dla siebie; co najwyżej, szukając wsparcia u innych, i ewentualnie innych także wspomagając. Rozwińmy tę myśl nieco dokładniej.

*

Weźmy na początek pod uwagę składnik filozoficzny rozważanej idei.

Nauczanie młodych ludzi filozofii jako umiławania mądrości to zaszczepianie w nich nigdy nie ustającego pragnienia rozumienia siebie, innych ludzi, świata, także Boga, jeśli i takie cele młodzi ludzie w życiu sobie także stawiają. Rozumienia, które nigdy nie zamieni się, bo nie może, w zrozumienie pełne i ostateczne. Ale które rodzi przez to tęsknotę, głęboką i dojmującą za takim zrozumieniem. Stan duchowy głęboki, trudny, przykry; ale zarazem stwarzający nadzieję! Ta zaś jest nie do przeceniania: jeśli bowiem nadzieja istnieje, wówczas nawet najgorsze zło daje się duchowo przezwyciężyć, szukać trzeba jedynie drogi, nawet tej najtrudniejszej; tak właśnie jak „żeglarz”, który wychyla się śmiało i rozważnie w kierunku największego niebezpieczeństwa, by trwać w nawałnicy zmienności i wyjść z niej cało!

*

Weźmy wreszcie pod uwagę składnik olimpijski rozważanej idei.

Stawianie z kolei przed młodymi ludźmi idei olimpijskich doskonałości, ale właśnie pojmowanych na wzór postawy owego „żeglarza”, nie grozi wciąganiem ich w pułapki zarozumiałstwa i samozadowolenia. Wprost przeciwnie, stawia przed oczyma i dążeniami życie duchowo najbardziej nawet trudne, a po części wręcz nawet niebezpieczne. Wszak po „żeglarsku” pojęta

doskonałość to trud niekończący się i stały, nakierowany nie tylko na podtrzymanie, ale i na rozwój swych zdolności, w niekończącym się ciągu coraz to nowych możliwości!

*

Czy młodzi ludzie, żądni wiedzy filozoficznej, taki punkt widzenia są skłonni przyjąć za swój własny?

LUDZIE OLIMPIADY

Magdalena Gawin

O Przewodniczącej KG OF



Choć mój pierwszy kontakt z Profesor Barbarą Anną Markiewicz nastąpił wiele lat temu (ponad dziesięć lat temu), to ściśle współpracujemy od 2010 roku, tj. od momentu objęcia przeze mnie funkcji sekretarza Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej. Te ostatnie lata dostarczyły mi wielu doświadczeń i refleksji. Jubileusz dwudziestopięciolecia Olimpiady Filozoficznej dostarcza mi pretekstu do uczynienia kilku uwag, honorujących osobę Przewodniczącej Olimpiady Filozoficznej, prof. Barbary Markiewicz. Uwagi te przybiorą formę zbioru krótkich refleksji zainspirowanych naszymi wspólnymi doświadczeniami, związanymi z organizacją Olimpiady Filozoficznej. Na końcu tekstu zamieszczam wykaz wybranych publikacji prof. Markiewicz,

prosząc czytelników o zwrócenie uwagi na ogromną różnorodność podejmowanej problematyki.

Nie bez przesady powiedzieć można, że prof. Barbara Markiewicz, jest zarówno sercem, jak i głową obecnej Olimpiady Filozoficznej. Funkcję sekretarza naukowego pełni od 1991 roku, zaś Przewodniczącej KG OF od 2007, co oznacza, że jest związana z Olimpiadą niemalże od jej początku. Olimpiada jest poważnym przedsięwzięciem organizacyjnym – wszak jest konkursem o skali ogólnokrajowej. Ponadto jej zadaniem jest przyczynić się do tego, co jest celem zapewne każdej osoby zajmującej się filozofią, a mianowicie propagowania tej dziedziny wiedzy i umiejętności z nimi związanych. Z tych względów przewodniczenie Komitetowi Głównemu wymaga nie tylko umiejętności zaproponowania ogólnej struktury organizacyjnej olimpiady, znajomości wszystkich procedur, gotowości wzięcia na siebie odpowiedzialności, ale także umiejętności współpracy z różnymi ludźmi i środowiskami oraz głębokiej świadomości priorytetów, przyświecających Olimpiadzie Filozoficznej.

Warto zauważyć, że Olimpiada jest przestrzenią, gdzie zderzają się pewne istotne racje. Z jednej strony filozofia to pewna aktywność intelektualna związana z procesem myślenia, w szczególności myślenia krytycznego. Do jej uprawiania nie jest wymagana znajomość konkretnej wiedzy z zakresu historii filozofii. Z drugiej zaś olimpiada to konkurs z wartościowymi nagrodami, gdzie zadaniem jest wyłonienie najlepszych, co wymusza na organizatorach określenie ram wymaganej wiedzy i przejrzystych kryteriów oceny. Zarysowane tu racje znajdują się w stanie permanentnego konfliktu, którego nie da się bez wątpliwości rozstrzygnąć. Jedyne co można i należy uczynić, to próbować wyważyć te dwa punkty widzenia. Każdy Przewodniczący KG OF, nadzorując sposób przygotowania zadań sprawdzających kompetencje uczestników, bierze na siebie gros odpowiedzialności za ustawienie poziomu trudności. I jakkolwiek, znając prof. B. Markiewicz, podkreślała by ona wpływ współpracy z doświadczonymi dydaktykami, to jednak, jak sądzę, jej wizją sposobu wyważenia wspomnianych punktów widzenia, widoczną w rozgrywanych w ostatnich latach olimpiadach, jest stymulowanie zdobywania szerokiego zakresu umiejętności filozoficznych z lekcji udzielonej nam przez myślicieli na przestrzeni wieków. Innymi słowy, aby zostać laureatem OF, należy nie tylko myśleć samodzielnie, nie tylko zapoznać się z historią filozofii, ale przede wszystkim być zdolnym do zrozumienia odmiennych punktów widzenia, ukazywanych nam przez znanych filozofów. Te wysokie wymagania bywają przedmiotem dyskusji i polemiki, szczególnie ze strony

opiekunów naukowych olimpijczyków, jednak umożliwiając one zachowanie rokrocznie wysokiego poziomu laureatów OF.

Olimpiada Filozoficzna, nawet jeżeli jej centrum stanowi Komitet Główny, oparta jest i być musi na szerokiej współpracy z ośrodkami (Komitetami Okręgowymi) rozsianymi po całym kraju. Oznacza to, że fundament sukcesu olimpiady jest współpraca i zaufanie. W odniesieniu do prof. B. Markiewicz oznacza to przede wszystkim postawę rozsądnego poziomu zaufania oraz otwartości na uwagi i krytykę. Funkcja KG OF ma charakter organizacyjno-kontrolny. Nie da się zatem uniknąć konieczności sprawdzania sposobu, w jaki komitety okręgowe realizują swoje zadania. Ważne jest jednak, w jaki sposób się to czyni – czy reaguje się na sygnały świadczące o ewentualnych niedociągnięciach, czy też samemu się ich szuka... Nie trzeba chyba podkreślać, że akurat w przypadku prof. Markiewicz ta druga opcja nie wchodzi w grę. O otwartości na współpracę świadczy szeroki krąg osób w sposób ciągły i okazjonalny angażujących się w działania związane z organizacją Olimpiady.

Oczywiście tego rodzaju współpraca niesie za sobą pewien bagaż ryzyka – zawiedzonego zaufania, którego skutki bywają przede wszystkim przykre i rozczarowujące. Jednak wydaje się, że nie ma innego wyjścia – olimpiada to przede wszystkim ludzie ją tworzący. Bez udzielenia im kredytu zaufania olimpiada nie ma przyszłości. Jest to jedna z lekcji, udzielona mi m. in. przez prof. Markiewicz, która niechętnie o tym mówi, chyba że bezpośrednio zapytana, ale w praktyce tę myśl realizuje, dźwigając, co należy podkreślić, osobistą odpowiedzialność za przebieg Olimpiady Filozoficznej.

Wszystkie wartości i kompetencje ujawniają się najdobitniej w sytuacjach kryzysowych – wobec odwołań, konfliktów interesów i in. Uczestniczenie przy podejmowaniu decyzji właśnie w takich, kryzysowych okolicznościach, stanowi dla mnie ważną lekcję i chwilami nauczkę. I nie chodzi tu jedynie o możliwość obserwowania, np. sposobów komunikacji z różnymi osobami, ale przede wszystkim tego, w jaki sposób zachować dystans, pozwalający rozsądzić różne racje, wzięwszy pod uwagę wartości, priorytety i ... procedury. Z mojej perspektywy postawa prof. B. Markiewicz w takich sytuacjach jest wzorcowa, w sensie postawy godnej naśladowania, gdyż bierze ona odpowiedzialność w sposób mądry i wyzuty z niezdrowej ambicji. Oczywiście nie jest sama w tym sensie, że szczęśliwie wokół jest grono kompetentnych osób zaangażowanych w organizację Olimpiady Filozoficznej, tj. prof. Józefa Niżnika, ks. prof. Jana Krokosa, Basię Kalisz, Sabinę Bagińską i in. Nie umniejsza

to jednak zasług prof. B. Markiewicz dla utrzymania ciągłości Olimpiady Filozoficznej. I pozostaje mieć nadzieję, że jak najdłużej będzie w nią zaangażowana.

Wybrane publikacje Barbary A. Markiewicz

Filozofia i świat życia codziennego, Ossolineum, Warszawa–Kraków–Gdańsk–Wrocław 1981.

Edmund von Hartmann. Filozofia nieświadomego, wybór tekstów, tłumaczenie i opracowanie, IFiS PAN, Warszawa 1982.

Johann Volkelt. Pewność uczuciowa, wybór tekstów, tłumaczenie i opracowanie, IFiS PAN, Warszawa 1983.

Od mistycyzmu do symbolizmu. Jakub Boehme i Emanuel Swedenborg (z B. Szymańską), Ossolineum, Warszawa–Kraków–Gdańsk–Wrocław 1985.

Filozofia. Wybór tekstów dla szkoły średniej. PWSiP, Warszawa 1987, (wydanie trzynomowe, wzbogacone o nowe opracowania, 1999).

Mesjanizm Franza Rosenzweiga a mesjanizm polski - podstawy filozoficzne, „Ruch Filozoficzny” nr 1/ 1992.

„A mądrości zło nie przemoże...”, Red. naukowa z J. J. Jadackim. PTF, Warszawa 1993.

Obywatel – odrodzenie pojęcia, Red. Naukowa, IFiS PAN, Warszawa 1993.

Żywe obrazy. O kształtowaniu się pojęć poprzez ich przedstawienie, IFiS PAN Warszawa 1994.

Hermeneutyka nadziei Augusta Cieszkowskiego, „Kwartalnik Filozoficzny” XXII/1994.

Co to znaczy myśleć realnie, czyli o sytuacyjnym myśleniu Stanisława Brzozowskiego, [w]: Jan Skoczyński (red.), Kołakowski i inni. Kraków 1995.

Miedzy mitem i logosem. Europejski podręcznik do filozofii, red. i współautor, Warszawa 2000.

The New Education and Virtual Humankind, w: *Filozofija i odgoj u suvremenom drustvu*, Milan Polic (red.), Zagreb 2006.

Kryzys tożsamości politycznej a proces integracji europejskiej, Scholar, Warszawa 2006.

Co się śni filozofom, WAiP, Warszawa 2008.

Po co komu filozofia?

Będąc na trzecim roku studiów magisterskich, napisałem pracę poświęconą kwestii pragmatyzmu i teoretyzmu w filozofii. Uznałem wówczas (i z pewnością nie było w tym nic odkrywczego), że kwestia ta związana jest z zagadnieniem celu pracy filozofa, jego dążeń i zamiarów. Zauważyłem również, iż myśliciele, dla których motywem wysiłku intelektualnego było poznanie prawdy, skłaniali się ku rozważaniom teoretycznym i raczej nie uznawali za konieczne stosowanie zdobytej wiedzy w swoim życiu. Próbowali oni odzwierciedlić w swym systemie otaczającą ich rzeczywistość, poznać ją, zrozumieć i opisać. Stworzenie jak najbardziej adekwatnego modelu świata, uchwycenie mechanizmów nim rządzących, było dla nich celem samym w sobie i na ogół nie potrzebowali innego.

Gdy zaś spojrzymy na filozofów, dla których podstawowym dążeniem było: „chcieć dobra”, to uznamy, że dominuje u nich praktycyzm. Ta druga grupa „uczonych mężów” filozofię uznawała za sposób życia, nie zaś tylko za teoretyczny dyskurs. Filozofem był tu ten, kto żył w sposób filozoficzny. Myśliciele, dla których najważniejsze było godne postępowanie, nie dbali tak bardzo o wierne odwzorowanie świata, poznanie prawdziwej natury bytu, albowiem model rzeczywistości, który mogli wypracować, oraz teoretyczne rozważania były im potrzebne jedynie do uzasadnienia konkretnego postępowania bądź do uzasadnienia pewnych ogólnych zasad etycznych, które dany myśliciel realizował w swoim życiu.

Do trzeciej grupy filozofów (albo lepiej – „filozofów”) mógłbym dodatkowo dzisiaj zaliczyć tych, dla których rozważana dyscyplina stanowiła przede wszystkim źródło utrzymania czy też była środkiem do zdobycia prestiżu, intratnego stanowiska lub wpływów politycznych. Dla przedstawicieli niniejszej grupy „sztuka sztuk i wiedza wiedza” była fachem, zawodem, nie zaś sposobem życia. Parali się oni „królową nauk” nie dla niej samej, lecz dla innych korzyści. Filozofia bądź wiedza filozoficzna, jak już powiedziałem, była w tym przypadku narzędziem, środkiem do zdobycia innych, wyżej cenionych wartości. Wartości te miały przeważnie charakter wymierny. Cel intelektualnego wysiłku tychże myślicieli, podobnie jak wyżej wskazanych, również moż-

na określić mianem praktycznego dobra, ku którym skłaniali się zarówno pierwsi jak i drudzy, mającego jednak zasadniczo odmienny charakter. Powiedzmy umownie i niewątpliwie dość schematycznie: pierwszym chodziło o „duszę”, drugim zaś o „ciało”, pierwsi zabiegali o dobro moralne, drudzy o dobra materialne; pierwsi pragnęli szczęścia, tych drugich natomiast interesowała wymierna korzyść.

Nie twierdzę oczywiście, że powyższa teza sprawdzi się w każdym przypadku, że wskazany podział jest zupełny i rozłączny. Nie uważam tym samym, że nie było w historii dziejów filozofa, który zdołałby umiejętnie pogodzić teoryzm z pragmatyzmem. Chciałem jedynie zarysować pewną ogólną tendencję, nie zaś bezwzględnie obowiązującą regułę.

Jednakże ów podział, choć niedoskonały, posiada w historii filozofii swoje uzasadnienie. Nie szukając daleko, można przypomnieć, że starożytna myśl grecka szybko nabrała obok intelektualnego również znaczenia etyczno-praktycznego i duchowego, że tendencja ta była dominująca w antyku i właśnie w tym szerszym charakterze przeszła do filozofii. Jak wiemy, mądrość filozofa nie mogła ograniczać się tylko do rozumienia i rozwiązywania teoretycznych problemów, ale musiała znaleźć swój wyraz również w sferze etycznej. Powyższy model filozofii, która angażowała całego człowieka, wnikając w całe jego życie, wkraczając we wszystkie obszary ludzkiej egzystencji, funkcjonował – jak twierdzi Juliusz Domański – właściwie we wszystkich szkołach filozoficznych Grecji¹. Ja jednak pozwolę sobie podać przykład jedynie Platona i Epikura.

Platon w centrum swej myśli umieścił etykę, jej poświęcił najwięcej swoich prac. Z pewną dozą ostrożności można zaryzykować stwierdzenie, że cały system filozoficzny tego myśliciela był właściwie systemem etycznym, a jego metafizyka, teoretyczne rozważania służyły jedynie uzasadnieniu reguł postępowania. Trzeba przy tym podkreślić, że etyka Platona nie ograniczała się do teoretycznej wiedzy o obyczajach, do sformułowania norm i przestróg, udzielania rad i wskazówek, jak postępować, ale stanowiła uprawianą przez filozofa sztukę życia. Zasady dobrego postępowania, które wypracował Platon, mają zatem obok teoretycznego swój wymiar praktyczny. Myśliciel ten, jak pamiętamy, zwraca uwagę, „że aby być na-

¹ Zob. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?* tłum. P. Domański, Warszawa 2000, s. 24-26; zob. także J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, tłum. Z. Mroczkowska, M. Bujko, Warszawa 1996, s. 5-8.

prawdę filozofem, nie wystarczy wiedzieć, jak przejść przez własne życie; należy ponadto żyć w pełnej zgodzie z tą wiedzą². W niektórych swych dziełach (na przykład w *Państwie*) Platon otwarcie wyraża pogląd, że wiedza o świecie stanowi tylko punkt wyjścia dla zrealizowanej w życiu etyki, która jawi się tu jako coś ważniejszego, nadrzędnego w stosunku do teoretycznego dyskursu³. Poznajemy zatem prawdę o bycie, uczymy się i zdobywamy o nim wiedzę przede wszystkim po to, aby móc wykorzystać ją w codziennym życiu.

Niemniej jeżeli weźmiemy pod uwagę to, co Platon napisał w *Fedonie*, że prawdziwe poznanie jest możliwe dopiero po odrzuceniu wszystkiego, co materialne i polega na oglądaniu rzeczywistości oczami duszy⁴, to możemy mieć wątpliwości, czy na pewno ostatecznym celem filozofii tego autora pozostaje walka z przeciwnościami życia, a nie znajomość bytu. W przypadku epikurejczyków jednak podobna wątpliwość wydaje się nieuzasadniona. Dla Epikura bowiem, jak wiadomo, wiedza o prawdziwym bycie powinna być wyłącznie punktem wyjścia, środkiem do zrealizowania w życiu etyki jako ostatecznego celu wszelkich wysiłków filozofa. Z tego też powodu teorię rzeczywistości Epikur umieścił najniżej w hierarchii ważności, logika zaś była dla niego jedynie narzędziem służącym do wyprowadzenia zespołu wskazań etycznych, które usytuował na miejscu drugim, po życiu filozofa – najważniejszym i najwyższym punkcie tego układu.

Epikur stwierdził, iż świata nie warto poznawać dla niego samego, a jedynie dla uspokojenia ludzkiego umysłu i wzmożenia szczęścia. Swą teorię przyrody skonstruował tak, aby nie mogła ona wywoływać niepokoju, by strapionej duszy ówczesnego Greka dawała ukojenie i oswobodzenie z egzystencjalnych lęków. Epikur wprost powiada: „Próżny jest dyskurs filozofa, który nie ma na celu leczenia cierpienia człowieka; jak nie mamy żadnego pożytku z medycyny, jeśli nie usuwa ona chorób z naszego ciała, tak nie mamy żadnego pożytku z filozofii, jeśli nie przyczynia się ona do usunięcia cierpienia duszy”⁵. W ten też sposób filozofia przekształciła się w sztukę leczenia dusz z dręczących je lęków i fobii na tle religijnym i społecznym. Staje się ona

² J. Domański, dz. cyt., s. 11.

³ Zob. Platon, *Państwo*, 517 c-d.

⁴ Zob. Platon, *Fedon*, 66 e.

⁵ Porphyrius, *Ad Marcellam*, 31 p. 209, 23 (Nauck, Usener 169, 14); cyt. za: K. Pawłowski, *Żyć w ukryciu. Filozoficzne posłannictwo Epikura z Samos*, Lublin 2007, s. 68.

terapią nieszczęśliwych i szamoczących się ze swym życiem Greków okresu transformacji kulturowej i cywilizacyjnej z końca IV w. p.n.e.

Po antyku, w którym w filozofii dominował praktycyzm, przyszło średniowiecze, a wraz z nim radykalny rozdział filozoficznego dyskursu oraz etyki realizowanej w życiu. Dzięki średniowiecznym myślicielom filozofia została sprowadzona do poziomu „*artes liberales*”, stanowiła jedynie narzędzie wykorzystywane przez teologię, której dawała proste instrumentarium pojęciowe. Z całego dorobku filozofii starożytnej do średniowiecza przeszedł jedynie teoretyczny dyskurs (logika, teoria bytu i dialektyka), który postrzegano jako zwykłą propedeutykę chrześcijaństwa bez filozoficznego sposobu życia. Praktykę filozoficzną zastąpiono bowiem naśladownictwem Chrystusa⁶.

Jednego z wielu przykładów tego typu sposobu filozofowania dostarcza św. Tomasz. Nadał on, jak wiemy, swej myśli charakter ściśle naukowy i teoretyczny. Filozofia stanowiła dla niego w dużej mierze komentarz do pism Arystotelesa. Zadaniem filozofa było zaś poznać i zrozumieć rzeczywistość, skonstruować spójny i poprawny pod względem formalnym obraz świata oraz wypracować najbardziej odpowiednie do tego celu metody. Nie da się ukryć, że „sztuka sztuk i wiedza wiedz” interesowała Tomasza przede wszystkim w swej płaszczyźnie scjentystycznej, poznawczej, nie zaś w sferze praktyki etycznej. Nie znaczy to jednak, że ów filozof zupełnie wyrzucił etykę ze swego systemu. Zagadnienia etyczne można znaleźć w jego pracach, a nawet zajmują one miejsce szczególne. Niemniej nie odnoszą się już do porządku moralności czynnej, nie należą do praktyki filozoficznej, lecz stanowią zagadnienia czysto teoretyczne. Tomasz zaliczył je bowiem do tej samej grupy co metafizykę i fizykę, umieścił je w obszarze badań naukowych.

Jednakże żeby zobrazować teraz na przykładzie trzeci i ostatni już motyw zajmowania się filozofią, powinniśmy wrócić do Grecji. Tam bowiem odnajdziemy nurt, dla którego przedstawiciele poszukiwanie prawdy nie stanowiło celu samego w sobie. Nie była nim też praktyka w epikurejskim sensie, lecz nauczanie, za które pobierano wynagrodzenie. Mowa tutaj oczywiście o sofistach, którzy jako pierwsi, jak się zdaje, uczynili z filozofii zawód. Zarzut, że sofisci uprawiali mądrość dla zysku, a nie bezinteresownie, jest powszechnie znany. Nie chcę go w tym miejscu szczegółowo rozważać za Giovannim Reale, jednak zwracam uwagę i podkreślam, że należy odróżnić poszczególne nurty

⁶ Zob. J. Domański, dz. cyt., s. 19-24.

sofistyki, a zwłaszcza przedstawicieli dwóch pierwszych jej pokoleń od trzeciego, który według tego historyka stanowi zwyrodniałą naraśl na swoich poprzednikach. Przede wszystkim trzeba też odróżnić na ogół niezbyt bogatych wędrownych nauczycieli, którzy pobierali opłaty za swą ciężką pracę, trud wychowania i wykształcenia przyszłych obywateli, od „polityków-sofistów”. Ci drudzy bowiem byli – jak sama nazwa wskazuje – politykami z krwi i kości, politykami w tym najgorszym znaczeniu. Dążyli oni do władzy politycznej wszelkimi dostępnymi środkami. Nie wahali się przy tym nadużyć części zasad sofistycznych, by skonstruować teorię faktycznego immoralizmu, który wyrażał się w pogardzie dla sprawiedliwości, prawa i zasad moralnych. Dla nich to przede wszystkim wiedza filozoficzna stanowiła środek, narzędzie do manipulowania tłumem, tworzenia dobrego wizerunku, zdobycia pieniędzy, prestiżu i władzy⁷.

Biorąc pod uwagę te trzy wyżej zarysowane motywy filozoficznej aktywności, można w tym miejscu zastanowić się, który z nich stanowi najlepszą zachętę do uprawiania filozofii? Który z motywów faktycznie jest w stanie w tych trudnych dla „królowej nauk” czasach skłonić młodzież do zainteresowania się filozofią? Jak w dobie kryzysu (tego medialnego i tego faktycznego) można by skutecznie zachęcić młodych ludzi do odkrywania dzieł Platona i Epikura?

Jako praktykujący pedagog i z wykształcenia filozof stawiam sobie tego typu pytania i przyznam, że wraz z upływem czasu coraz trudniej jest mi na nie udzielać odpowiedzi. Bo co można odpowiedzieć, gdy słyszy się, że filozofia jest niekonkretna, bezużyteczna, niepraktyczna (cokolwiek w tym miejscu to słowo by nie znaczyło), że nie da się na niej dobrze zarobić? Ba! Nie da się z niej nawet wyżyć. Że co najwyżej można ją potraktować jako osobliwe hobby. Jest jeszcze gorzej: jak przekonać uczniów do zainteresowania się filozofią, gdy podobne opinie (zapewne w dobrej wierze) wpajane im są przez bliskich? Coraz częściej bowiem dowiaduję się, że to właśnie nie kto inny, lecz rodzice zniechęcają (lub wręcz zakazują) zajmowania się „sztuką sztuk i wiedzą wiedzą”. Znam przypadki, w których uczniowie przestli uczęszczać na koło filozoficzne, ponieważ zabraniają im tego rodzice. Nie biorą udziału w Olimpiadzie Filozoficznej, gdyż mama lub tata każe im zamiast tego uczyć się przydatnej matematyki. W swojej (wcale chyba nie tak długiej) praktyce

⁷ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. 1, Lublin 2000, s. 235-246 i 286-293.

pedagogicznej spotkałem się również z przypadkami, w których uczeń przyznał się rodzicom do wzięcia udziału w Olimpiadzie Filozoficznej dopiero wówczas, gdy został zakwalifikowany do jej finału; inny ukrywał przed rodziną, że uczęszcza na dodatkowe zajęcia z filozofii, a jeszcze inny, że zdaje z niej maturę. Podobnie sprawa się przedstawia, jeśli weźmiemy pod uwagę wybór studiów. Także w tym przypadku niejednokrotnie młodzi ludzie słyszą od swych bliskich kategoryczne „nie”.

Jak w takich warunkach zachęcić uczniów do zajmowania się filozofią? Do której z wyżej wskazanych sposobów jej uprawiania się odwołać? Do sofistycznej? Już gimnazjaliści przecież wiedzą, że z filozofii chleba nie będzie, że idą na nią ci, którzy nigdzie indziej się nie dostali bądź też ci, którzy nie wiedzą, co ze sobą zrobić. Prestiżowy i przydatny tytuł laureata Olimpiady lub matura z filozofii może pomóc w dostaniu się na wymarzone studia, jednak czyż nie ma w tym przypadku łatwiejszej drogi? Przekonuję czasem, że studia z zakresu filozofii rozwijają umiejętność interpretowania tekstów i pisanie, uczą krytycznego myślenia. Czy jednak faktycznie jest to takie potrzebne? Czy nie można rozwinąć tych umiejętności na innych, mniej wymagających przedmiotach? – zdają się pytać uczniowie.

W podobny sposób można również zbzyć sugestie, że filozofia jest poznaniem prawdy – są przecież bardziej pożyteczne nauki szczegółowe; że jest drogą do dobra, sztuką życia – jaką to ma wartość w dzisiejszych czasach? I czy można wówczas oprzeć się pokusie, by przestać uzasadniać, przekonywać i zachęcać? By wyrwać się z tej pętli wskazywania motywów, które z oczywistych względów nie dla wszystkich stanowią argument i zachętę? Czy przekonując i zachęcając sami nie wpadamy w pułapkę utylitaryzmu i korzyści? Czyż nie każemy wówczas tak czy owak widzieć filozofii jako czegoś, co ma być użyteczne i praktyczne? Czy w ogóle filozofia powinna być dziś użyteczna i praktyczna...?

Wydaje mi się, że nie. Co nam jednak wówczas pozostaje? Wskazanie? Przykład? Prowokacja? Co może być dla kogoś większą zachętą do zainteresowania się filozofią niż samo umiłowanie mądrości – obojętne czy teoretycznie, czy też praktycznie pojętej? Obawiam się, że nie można mądrości rozumieć inaczej niż jako wartość niezależną, autoteliczną. Wydaje mi się, że każde jej użyteczne, pragmatyczne bądź też po prostu komercyjne rozumienie będzie jej wypaczeniem. Z pewnością można podać wiele bardzo trafnych i mocnych argumentów za „sztuką sztuk i wiedzą wiedz”, sądzę jednak, że nie będą one stanowiły zachęty dla kogoś, kto sam z siebie nie pragnie mądrości.

Miłość bowiem, jak by nie było, jest wolnym wyborem, aktem woli, nie zaś intelektu.

Co jednak w takiej sytuacji może i powinien zrobić pedagog, nauczyciel filozofii? Może i powinien, według mnie, „siać”, powinien wskazywać, pokazywać i uświadamiać, co to jest i czym jest filozofia. Przywołując zaś słowa poety, można by na koniec również rzec:

A ty siej. A nuż coś wyrośnie.

*A ty – to, co wyrośnie – zbieraj*⁸.

⁸ Jacek Kaczmarski, *Niech...*, http://www.kaczmarski.art.pl/tworczosc/wiersze_alfabetycznie/kaczmarskiego/n/niech.php, data pobrania: 02.09.2012 r.

Kilka myśli niepostępowego praktyka¹ o szkole i edukacji

1. „Edukacja nie jest już rozumiana tylko jako napełnianie umysłu wychowanka wiedzą, ale ponadto jako wdrażanie go do **intelektualnej i moralnej samodzielności**, które pozwalają **zrozumieć świat i podejmować uzasadnione działania**”². Dydaktyka współczesna, w tym dydaktyka filozofii, wśród nadrzędnych celów wymienia kształcenie umiejętności samodzielnego i krytycznego myślenia. Postulat ten wydaje się ze wszech miar słuszny. Jednak jak każda słuszna idea może on ulec wypaczeniom w codziennej praktyce szkolnej. W pluralistycznym, postmodernistycznym świecie równocennych wartości, w dobie braku jednolitego rozumienia rozumu, „samodzielność” może przybierać różne kształty. W skrajnych przypadkach może ona oznaczać odrzucenie samego rozumu na rzecz różnych form irracjonalizmu, bezkrytycznego kultu zmysłowości, bezmyślnej emocjonalnej ekspresji, pustej, nihilistycznej, destrukcyjnej transgresji. Jeśli nie istnieje obiektywna prawda i dobro, to nie ma racji, w imię których spontaniczna, samodzielna i kreatywna wolność ma powstrzymać się od czegokolwiek, także od głupoty i zła. Tam gdzie postulat samodzielności myślenia i działania zastępuje ideę podążania za prawdą, wszystko staje się równouprawnione i przez to równie możliwe.

Głównym zagrożeniem dla samodzielności myślenia nie jest dziś tradycyjna szkoła, przez krytyków jednoznacznie kojarzona z encyklopedyzmem, werbalizmem, autorytaryzmem, biernością ucznia. To, co dziś najbardziej zagraża naszym uczniom i kulturze ogólnoludzkiej, to przede wszystkim zerwanie z tradycją opartą na szacunku dla prawdy odkrywanej rozumem, na wierności dobru, umiłowaniu cnoty, na zachwycie nad pięknem, na pielęgnowaniu zdolności do kontemplacji.

¹ Autor jest nauczycielem etyki i filozofii, związanym ze szkołą od dwudziestu pięciu lat. Obecnie naucza tych przedmiotów w I LO i w IV LO w Łodzi.

² A. Pobjojewska, *Co znaczy filozofować*, [w] M. Broda, R. Kleszcz, K. Matuszewski, P. Pieniążek (red.), *Filozofia i wolność. Księga poświęcona pamięci Profesora Wiesława Gromczyńskiego*, s.320 [podkreśl. Z. Z.].

Przestają już szokować kosze na głowie nauczyciela (stając się co najwyżej obiektem żartu), powszednie chamskie odzywki, pyskowanie na lekcji, wulgarne wypowiedzi.

Czy Państwo znają jakieś szkoły idące pod prąd duchowi nowoczesności, który coraz bardziej przypomina „tyranię postępu”? Umysły powierzonych nam uczniów wypełnia dziś ogłupiająca kultura masowa schlebająca coraz niższym instynktom i gustom. Medialne przekazy nastawione na polityczną i kulturową indoktrynację za pośrednictwem telewizji i internetu powodują spustoszenie w ich głowach. Działające na świadomość i podświadomość mechanizmy manipulacji wszechobecne na rynku reklam propagują sztucznie kreowany konsumpcjonizm, demolują myślenie i stępią wrażliwość na wszystko, co nie da się przeliczyć na szybkie korzyści i łatwe przyjemności.

Trwa proces zabijający indywidualność i oryginalność, wykorzystujący najprostsze skojarzenia i emocje, nagradzający bezmyślny konformizm. A twórcy i wykonawcy naszych reform edukacyjnych nadal walczą z wychowaniem, które ceni tradycję, autorytet nauczyciela, grzeczność, posłuszeństwo będące wyrazem szacunku dla osoby, jej pracy i przekazywanej prawdy. W tym doszukują się zagrożeń dla samodzielnego myślenia.

2. Jeden z prekursorów „nowego wychowania”, belgijski pedagog O. Decroly „w swej szkole kazał³ dziecku czynić i tworzyć, a nie słuchać i pamiętać”⁴.

Decroly wydaje się nie doceniać roli pamięci w przekazywaniu wartości i wychowywaniu do uczestnictwa w kulturze. Kultura, i tak zwalczana przez zwolenników „nowego wychowania” tradycja, to właśnie pamięć pokoleń przekazywana następnym pokoleniom. Bez pamięci i przekazu wartości (łac. *traditio* to przecież właśnie „przekazywanie”), zbiorowego dziedzictwa ludzkości, człowiek ulegać musi stopniowej degeneracji, barbaryzacji, zezwierzęceniu, zbydlęczeniu.

³ Zaraz, zaraz, jak to „kazał”? Przecież zgodnie z głoszonymi hasłami miała to być szkoła liberalna, antyautorytarna. Jak to możliwe, że jeden z twórców pedagogiki emancypacyjnej, „wolnościowej” wychowuje do wolności, **nakazując** dziecku bycie aktywnym i twórczym.

⁴ G. Szamańska, *Współczesne poglądy pedagogiczne na kształcenie i wychowanie dzieci i młodzieży*, [w] A. Kargulowa, B. Kollek /red./ *Pedagogika Freineta* dziś, s.12.

Tworzenie, pozbawione odniesienia do wartości, może się realizować nie tylko w urzeczywistnianiu dobra, ale też w niszczeniu porządku opartego na naturze, kontestowaniu wartości, bez których żadne społeczeństwo nie przetrwa. Jeśli wartości istnieją obiektywnie, to się je odkrywa. Jeśli nie istnieją obiektywnie, to można je swobodnie, bez żadnych ograniczeń tworzyć. Każde ograniczenie byłoby bowiem zamachem na absolutną i świętą wartość wolności. Ale jeszcze łatwiej niż wartości człowiek może tworzyć antywartości. W świecie porzucającym wiarę w obiektywny porządek rzeczy tworzenie zła przychodzi nawet łatwiej niż wybór dobra, tak jak niszczenie przychodzi łatwiej niż budowanie. Zwolennicy pedagogiki twórczości zdają się o tym zapominać. Człowiek, który jest zaprogramowany tylko by tworzyć (bez refleksji nad tym, czy to, co ma tworzyć, jest dobre), może całe życie spędzić uwięziony w jaskini subiektywizmu i relatywności. Platonska prawda o istnieniu obiektywnej idei, miary dobra, prawdy i piękna pozostanie na zawsze poza horyzontem jego intelektualnych możliwości. Taki człowiek nie potrafi po sokratejsku **zakochać się w cnocie**, nie potrafi odkryć platońskiej **wolności zakochanej w dobru**.

*Całe złoto na ziemi i całe złoto pod ziemią nie dorównuje swą
wartością cnocie /Platon/*

Człowiek, którego nauczymy, że ma tylko tworzyć, a nie również odkrywać, słuchać i pamiętać, jest skazany na powtarzanie błędów, których mógłby unikać, gdyby znał powiedzenie *historia magistra vitae*. A my będziemy w dużym stopniu odpowiedzialni za błędy, które popełni on w życiu z powodu nieznamości historii, tradycji, kultury opartej na kanonie wartości.

„Twórcze” nie znaczy przecież „dobre”, „lepsze” czy „najlepsze”. Szanując postulat wychowania do twórczego myślenia, działania, życia, rozwiązywania problemów, warto o tym pamiętać.

3. Zwolennicy „nowego wychowania” w Polsce, np. pedagog H. Rowid, twierdzili często, że „nowa szkoła zwana *szkołą twórczą* ma być odpowiednikiem *powstającego świata pracy* w życiu społeczeństwa dorosłego i dokonującej się przebudowy stosunków społecznych”⁵. Wydaje się, że zbyt łatwo zapominali oni, iż człowiek nie może być tylko środkiem do zaspokajania potrzeb

⁵ Tamże, s. 13.

rynku pracy, narzędziem społecznego rozwoju, środkiem przyspieszającym dążenie do ponadnarodowej integracji i globalizacji. Kantowski imperatyw, nakazujący, by nie traktować człowieka tylko jako środek, zasługuje na to, by wprowadzić go do myślenia o edukacji na każdym poziomie. O tym, że to rynek, zjednoczona Europa i społeczeństwo są dla człowieka, a nie odwrotnie, nadal zbyt często zapominamy.

Państwo jest dla człowieka, nie człowiek dla państwa
/Emanuel Mounier/
Człowiek bynajmniej nie jest dla państwa, ale państwo jest
dla człowieka /Jacques Maritain/

4. Nasi reformatorzy nie chcą lub nie potrafią przyjąć do wiadomości, że kryzysu szkoły nie da się usunąć za pomocą samej reformy systemu edukacji. Wiara, że ustawiczne reformowanie poprawi jakość nauczania i wychowania to mit, utopia, przejaw myślenia życzeniowego, a nie realistycznego. Szkoła na pewno nie stanie się lepsza od ciągłych zmian, przeciwnie pogrąży się w coraz większym chaosie. Głoszone w latach 60 i 70 koncepcje deskolaryzacji („społeczeństwo bez szkoły” – Ilich, Goodman, Reimer)) czy szkoły alternatywnej, stopniowo przekształcały się w dominujące dziś nurty antypedagogiki. Trafna często krytyka deformacji na gruncie tradycyjnego modelu nauczania i wychowania, zamiast walczyć z chorobą, zaproponowała likwidację całego systemu i tworzenia wszystkiego od nowa. Nastąpiło przysłowiowe wylanie dziecka z kąpielą.

5. Ideologia praw dziecka/ucznia w praktyce ukazuje, że im więcej takich praw, to mniej praw rodziców i wychowawców. Niepostrzeżenie stajemy się zakładnikami naszych dzieci, uczniów. W nowoczesnej szkole uczeń, pouczony o swoich prawach, chce decydować o tym, kto go ma uczyć, czego ma uczyć, jak ma uczyć i jakie powinien wystawiać stopnie. W takiej szkole nie da się ani uczyć, ani wychowywać, ani żyć. Najbardziej drastyczne przykłady skutków edukacji opartej na ideach wolności, tolerancji i prawach ucznia to samobójstwo gimnazjalistki z Gdańska, kosz na śmieci na głowie nauczyciela. Model bezstresowego, permissywnego wychowania ponosi klęskę za klęską, jego ofiarami stają się kolejne pokolenia uczniów. Jak długo ta prawda będzie docierać do ideologów postępowej pedagogiki oraz wcielających ich idee w życie reformatorów oświaty?

6. Przykłady z własnej praktyki szkolnej: a) uczennica dostała „czwórkę” (spodziewała się „piątki”), obrażona swoje niezadowolenie wyraziła jasno: „To ja już więcej nic nie napiszę”; b) uczeń niezadowolony z oceny zarzuca mi, że polecenia i model odpowiedzi ułożone przeze mnie na sprawdzian „są bez sensu”, następnie używa wulgaryzmu, wstaje, wychodzi z klasy, trzaskając drzwiami. Uczeń otrzymuje obniżoną ocenę z zachowania (za użycie wulgarnego wyrażenia w podczas lekcji, w obecności kolegów i koleżanek w klasie). Finał historii: po kilku dniach ojciec przychodzi do szkoły, w obecności syna zarzuca nauczycielowi niekompetencję i grozi, że oskarży go o dyskryminację ucznia; c) uczniowie do nauczyciela: „my tu nie przychodzimy, by się uczyć, my tu przychodzimy, żeby Panu dokopać” (ten ostatni przykład na szczęście mnie nie dotyczył).

7. Jakiś czas temu od zacnej, szanowanej i zasłużonej nauczycielki usłyszałem tuż przed jej odejściem na emeryturę słowa: „Panie Zbysku, ale ja się swoich uczniów boję”. Przez głowę przebiegła mi wtedy myśl „dobrze, że nie ja”. A dziś? Patrząc na swoich uczniów, słucham, i coraz częściej myślę: „to jakaś inna rasa ludzi, inny gatunek istot. Oni mają zupełnie inną wrażliwość, mentalność. Moje sumienie i ich to dwa różne światy”. Czasami czuje się trochę jak misjonarz wśród ludożerców – chodzi nie tylko o to, by nie dać się zjeść, ale by jeszcze próbować ich czegoś nauczyć.

8. Uważam zatem, że w dydaktyce filozofii pierwszorzędym zadaniem powinien stać się powrót do źródeł filozofii klasycznej. Środkiem do tego celu mogłoby się stać przywrócenie w celach edukacji filozoficznej poszukiwania prawdy jako ważnego przejawu ludzkiej aktywności poznawczej oraz stworzenie programów dydaktycznych i wychowawczych nastawionych na kształcenie cnót. Niezbędne jest przygotowanie materiałów i pomocy dydaktycznych, które realizację tego celu przybliżą. Swoją propozycję i kilka pomysłów realizacji celów i zadań, którym służyć powinna edukacja filozoficzna oparta na wzorcach klasycznych, przedstawiłem w trakcie konferencji metodycznej „Jak uczyć, by nauczyć”, która została zorganizowana w 2011 roku na UKSW przez dr Wandę Kamińską. Na stronie: <http://filozofia.no-ip.org/konferencja/2011/Materialy.htm> organizatorzy umieścili m. in. opracowanie „Przygoda z filozofią” (w kategorii „projekt warsztatów”). Teksty i ćwiczenia, które tam się znalazły, wykorzystuję w swojej praktyce szkolnej, ucząc filozofii i etyki w I LO i w IV LO w Łodzi.

Olimpiada Filozoficzna – szkoła kształtowania postaw

W bieżącym roku szkolnym 2012/2013 Olimpiada Filozoficzna przeżywa swój jubileusz - dwudzieste piąte urodziny. Po raz dwudziesty piąty pracownicy naukowcy skupieni wokół Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, jak również filozofowie pracujący w różnych jednostkach dydaktycznych w Polsce, organizują przebieg Olimpiady. Słowo „przebieg” oznacza w tym przypadku wieloetapowy wysiłek twórczy w postaci tworzenia, konstruowania zagadnień, pytań testowych i problemów różnych dziedzin filozoficznych odnoszących się do historii filozofii.

„Przebieg” Olimpiady Filozoficznej mierzymy, od momentu ukazania się na stronie internetowej zagadnień na etap szkolny, czyli od przełomu maja i czerwca, aż do kwietniowych zawodów trzeciego stopnia, które mają miejsce już w kolejnym roku od momentu ogłoszenia zagadnień do etapu szkolnego. Zatem prawie okrągły rok trwają w polskich szkołach prace nad filozofią. I tak się dzieje każdego roku od dwudziestu pięciu lat. Nauczyciele i uczniowie większości szkół w Polsce, zarówno liceów, jak i gimnazjów podejmują trud przyswojenia, na możliwie najwyższym poziomie, filozoficznej wiedzy. Czas każdej edycji Olimpiady Filozoficznej wypełniony jest nauką i kolejnymi egzaminami, na coraz wyższym poziomie, z coraz większymi wymaganiami. Ocena eseju na etapie szkolnym, ocena testu i eseju, a następnie wypowiedzi ustnej, podczas drugiego stopnia Olimpiady. Aż w końcu ocena prezentacji własnych poglądów filozoficznych podczas zawodów trzeciego stopnia.

Ta krótka opowieść opisuje bardzo powierzchownie przebieg kolejnych edycji Olimpiady. Niestety, nie odzwierciedla ona emocji, trudu, radości i czasem smutku z powodu niespełnionych marzeń. Jednak uświadamia, że porządek Olimpiady powtarza się, jest cykliczny i niezmienny. Opisana formuła charakteryzuje się stabilnością – przecież Olimpiada przetrwała największą reformę strukturalną polskiego szkolnictwa, która wprowadziła nowy cykl nauczania w postaci gimnazjum i skróciła jednocześnie czas nauczania w liceum ogólnokształcącym. Olimpiada Filozoficzna, bez uszczerbku dla poziomu wymagań na trzech kolejnych etapach egzaminowania, przeszła przez kilka już reform podstaw programowych. I, co ciekawe, tę samą formułę za-

chowuje w momencie wejścia w życie, kolejnej, rewolucyjnej reformy programowej. Można to ująć w następujących słowach: „wiedza filozoficzna jest na tyle rozległa i trudna w odbiorze i nauce, że wymaga nadzwyczajnego skupienia i pracowitości; niezależnie od najnowszych koncepcji uprawiania edukacji, trzeba zapoznać się z materiałem i zdać szereg egzaminów”.

Na tle dynamicznych przemian w polskiej edukacji historia OF jest swego rodzaju symbolem ciągłości, żywotności i przykładem doskonałości klasycznego systemu weryfikowania wiedzy z zakresu filozofii. Liczy się pracowitość, pilność i wyobraźnia każdego uczestnika Olimpiady. Na tej podstawie, każdy uczestnik zostaje wynagrodzony za wiedzę, pracowitość i wyobraźnię.

Zapewne zdarza się, jak w każdej innej sytuacji związanej z egzaminem, w takiej, czy w innej dziedzinie naukowej, że pojawia się żal do nas, organizatorów o niesprawiedliwe potraktowanie, zarzut, że nie podchodzimy do każdej osoby z należytą uwagą, że nie poświęcamy czasu, że brakuje nam wrażliwości i życzliwości, że nie rozumiemy czyjegoś ciekawego pomysłu, który został zaprezentowany w eseju, czy w wypowiedzi ustnej.

W tym miejscu pragnę wyraźnie podkreślić, że zespoły opracowujące pytania egzaminacyjne i komisje egzaminatorów składają się z osób znających nie tylko historię filozofii, ale również młodzież. Członkowie komisji na co dzień pracują z młodzieżą i są oddani młodzieży. I, warto dodać, wykonują swoją pracę za symboliczną złotówkę. Żeby takich ludzi znaleźć, potrzeba czasu. Niekiedy długiego, aby znaleźć osoby, które zdecydują się podjąć jakżeż trudne wyzwanie; mianowicie opracują zagadnienia i pytania na tyle trudne, aby rzetelnie weryfikowały wiedzę ucznia z jednej strony, a z drugiej, aby jednocześnie zachęcały uczniów, pomimo wysokiego progu i trudnych egzaminów, do wytrwałej i nieustannej pracy nad filozofią.

Olimpiada Filozoficzna ukazuje jakżeż istotny wymiar filozofii, a mianowicie uświadamia jej uczestnikom, że wszelkie twórcze odkrywanie w dziedzinie filozofii może dokonać się tylko dzięki pracowitości i rzetelności. Przebieg Olimpiady uświadamia wszystkim, nie tylko jej uczestnikom, ale i organizatorom, że dogłębne studiowanie historii filozofii oraz poszczególnych jej działów prowadzi do pozytywnych efektów na płaszczyźnie twórczego myślenia.

Proszę więc Was, drodzy Uczniowie, nie ulegajcie pesymizmowi w sytuacji niepowodzenia! Chwilowe niepowodzenia nie są efektem przez kogokolwiek zamierzonym. Są raczej wskazówką, jak pracować, czego jeszcze się nauczyć i co poznać.

Godne zauważenia jest, że Olimpiada Filozoficzna pełni w edukacji polskiej szczególną rolę. Okazuje się, że nie tylko weryfikuje wiedzę, ale również, poprzez zmobilizowanie młodzieży do nauki, podnosi znacząco poziom jej wykształcenia. A poprzez uwrażliwienie uczestników Olimpiady na problemy egzystencjalne, religijne i społeczne - wychowuje.

Od dwudziestu pięciu lat organizatorzy Olimpiady Filozoficznej swoją troską o rzetelność i zarazem o dobro uczniów, a uczniowie poprzez uczciwą prezentację swej wiedzy i swoich pomysłów, wspólnie angażują się w proces kształtowania postawy uczciwości i sprawiedliwości, w oparciu o klasyczne zasady nauczania, prezentowania i weryfikacji nabytej wiedzy.

Zaangażowanie uczniów, nauczycieli oraz organizatorów Olimpiady Filozoficznej zweryfikowało samo życie; otóż w bieżącym roku szkolnym 2012/2013 do Olimpiady Filozoficznej w Okręgu Stołecznym przystąpiło aż siedemdziesięcioro dwoje uczniów. To duży sukces Olimpiady i zarazem nadzieja na lepsze jutro filozofii współczesnej w Polsce.

Troska o przywrócenie filozofii właściwego miejsca w szkole – jubileuszowe refleksje z okazji 25-lecia Olimpiady Filozoficznej

Jubileusz 25-lecia istnienia Olimpiady Filozoficznej w Polsce niesie ze sobą różnorakie doświadczenia jej organizatorów, przynosi także liczne wspomnienia uczestników olimpiad, wskazuje na ważne spostrzeżenia ich opiekunów szkolnych, ukazuje odmienne opinie osób postronnych etc. Z tego wszystkiego da się wysnuć, co najmniej, dwa istotne wnioski.

Pierwszy z nich, i zarazem najważniejszy, wskazuje na dwudziestopięcioletnie pełnienie misji, która była wyznaczona przez inicjatorów i pierwszych realizatorów Olimpiady Filozoficznej. Spełniała ona bowiem wszystkie istotne założenia polegające, najogólniej rzecz biorąc, na kształtowaniu świadomości filozoficznej polskiej młodzieży szkół średnich w kraju, a nawet i za granicą. Miała też wpłynąć na powszechne spojrzenie na problem nauczania filozofii w szkołach, jako na dyscyplinę zajmującą określone miejsce w strukturze poziomej przedmiotów nauczania. Przekonać stosownych decydentów, że filozofia jest komplementarna w stosunku do pozostałych nauk i w ten sposób składa się na wiedzę całościową. Jeżeli chociaż w niewielkiej mierze udało nam się te założenia zrealizować, to możemy sobie wszyscy wzajemnie pogratulować i życzyć dalszej, jeszcze bardziej owocnej współpracy.

Po wtóre, obchodzony dziś jubileusz Olimpiady Filozoficznej, kolejny raz dowodzi, że polska młodzież, mimo wszystko, nadal interesuje się filozofią, a w niektórych przypadkach nawet domaga się programowego nauczania filozofii w swoich szkołach. Nie tylko bowiem uczestnicy OF od lat zgłaszają potrzebę programowego nauczania filozofii w szkołach, ale i wspominają o tym ich rodzice, opiekunowie szkolni czy wreszcie postulują to sami organizatorzy etapów szkolnych i okręgowych Olimpiady. Głosy te nie milkną, mimo panujących obiegowych opinii na temat samej filozofii, jakoby ona w ogóle nie była nikomu potrzebna, bo przecież „chleba powszedniego” nam nie daje. Dlatego właśnie nieraz przestrzega się naszą młodzież licealną, która zamierza studiować filozofię, by tego nie czyniła, przykładowo wskazując nieraz na absolwentów filozofii, którzy często po skończeniu nauki nie mają właściwie zapewnio-

nej pracy w swoim zawodzie. Czy jednak z tego powodu nie widać dla nich żadnych atrakcyjnych perspektyw zawodowych? Czy brak jest dla nich możliwości spełnienia się w różnych dziedzinach życia społecznego? Nie ma szans na autorytatywne znaczenie polityczne, uzyskanie rozgłosu medialnego etc.?

Na szczęście, wbrew takiej antyreklamie, wciąż nie brakuje chętnych uczniów szkół gimnazjalnych czy licealnych, którzy pod kierunkiem swoich opiekunów szkolnych, a czasem samodzielnie, uczą się ponadprogramowo wiedzy filozoficznej, startując w poszczególnych etapach wszystkich 25 dotychczas przeprowadzonych Olimpiad Filozoficznych. Tego rodzaju obserwowanego dziś zapału i entuzjazmu polskiej młodzieży szkolnej do nauczania filozofii nie brakowało nawet w dawniejszym przebiegu „Młodzieżowego Turnieju Wiedzy Filozoficznej”, który, choć miał głównie na celu realizowanie ówczesnych zadań ideologicznych Towarzystwa Krzewienia Kultury Świeckiej PRL-u, to jednak uczył przy tym również rzetelnej wiedzy filozoficznej, jak i propagował zamiłowanie do samej filozofii.

Warto zadać sobie pytanie, kim są owi pasjonaci tak niemodnego przedmiotu? Wieloletnie uczestnictwo w jury pozwala mi ocenić nie tylko ich wiedzę, ale również typ osobowości. Gdy czytam przelane na papier ich refleksje, a potem konfrontuję je z wysłuchiwanymi na eliminacjach ustnych wypowiedziami, często naznaczonymi egzaminacyjnym stresem, mam wrażenie, że siedzą przede mną osoby, które kochają życie i ludzi. Niektórzy z nich to postacie wielobarwne, pełne ekspresji, czasem ironicznie czy sceptycznie odnoszące się do prezentowanych idei czy poglądów danego filozofa. Inni, zwłaszcza ci, którzy kilkakrotnie próbowali swoich sił, objawiają się jako młodzi o niezwyklej dla ich wieku dojrzałości, ceniący wartość czasu, nastawieni do życia refleksyjnie. Ich krytycyzm z roku na rok jakby łagodnieje, stają się spokojniejsi i ostrożniejsi w ocenach, jednak nadal bardzo wrażliwi i pełni twórczego niepokoju.

Oczywiście każdy z uczestników to silna indywidualność – powyższa próba uogólnienia to wskazanie na pewne powtarzające się cechy, do których też na pewno mogę zaliczyć głęboką uczciwość w ocenach moralnych, często prezentowanych w pracach pisemnych, szacunek dla prawdy i docenienie umiejętności logicznego wnioskowania.

Rola zatem i doświadczenia obecnej OF, jak i dawnego MTWF, są do dziś nieocenione, stanowiąc niemal bezcenny bagaż doświadczeń do nie tylko kontynuowania ideałów Olimpiady Filozoficznej, ale i wskazania potrzeby wprowadzenia filozofii do programu nauczania szkół w Polsce. Wzorcem nie-

dościłym jest tu dla nas wciąż Francja, w której od wielu pokoleń nauczanie podstawowej wiedzy filozoficznej znajduje się w programie nauczania francuskiej młodzieży szkół średnich. W Polsce zaś, co najwyżej tylko etyka jest w nikłej mierze nauczana w szkołach i to jeszcze najczęściej traktowana jako przeciwstawienie nauce religii.

Czas zatem najwyższy to zmienić, mimo że nadal nie ma na taką zmianę albo pieniędzy, albo też brakuje odpowiedniej woli politycznej elit rządzących, albo też jeszcze nie nastał na nią właściwy czasChcę wierzyć, że uświadamiając sobie niezwykłą rolę wychowawczą filozofii, wspierającej naukę logiki, umiejętności myślenia, wnioskowania, a przede wszystkim szukania odpowiedzi na pytanie o miejsce człowieka w otaczającej go rzeczywistości, decydenci oświatowi przyczynią się do zwiększenia możliwości nauczania tego przedmiotu w szkole.

Bielsko-Biała miejscem spotkań młodych filozofów

XXV-lecie Olimpiady Filozoficznej jest okazją do podsumowania pracy z młodzieżą w ostatnich pięciu latach. Przed sformułowaniem kilku refleksji natury ogólnej jestem zobowiązany podziękować tym, bez których idee Olimpiady Filozoficznej w Bielsku-Białej nie mogłyby się rozwijać. Nie należy nikogo przekonywać, że jedynie bliska współpraca z nauczycielami rozumiejącymi potrzebę edukacji filozoficznej może przynosić wymierne korzyści młodzieży poszukującej rozumienia siebie i własnego miejsca w otaczającej ją rzeczywistości. Szczególne podziękowanie należy się tym nauczycielom-mistrzom, którzy włożyli własny trud bezinteresownej pracy na rzecz Olimpiady Filozoficznej. Do grona nauczycieli ściśle współpracujących z Komitetem Okręgowym w Bielsku-Białej należą m. in: mgr Jolanta Dawidowicz-Macura, mgr Małgorzata Jamrozik, dr Ewa Piecha-Kasprzyk, mgr Jadwiga Sobczuk, mgr Dorota Tobisz, dr Stanisław Ciupka, mgr Waław Front, mgr Marek Wojdyło, mgr Krzysztof Zięba, mgr inż. Bartłomiej Żywczak.

Wyjątkowym przyjacielem Olimpiady Filozoficznej jest Dyrektor I Liceum Ogólnokształcącego im. Mikołaja Kopernika w Bielsku-Białej, mgr Bogusław Głębek, dostrzegający potrzebę kształcenia filozoficznego i właściwego formowania młodych elit naszego narodu. Dzięki jego staraniom filozofia jest przedmiotem nauczonym w klasach pierwszych i drugich tegoż liceum. Co więcej, od wielu już lat dzięki uprzejmości Dyrektora Bogusława Głębka możemy przeprowadzać w I Liceum etap okręgowy OF.

Komitet Okręgowy OF w Bielsku-Białej w składzie: dr Leszek Łysień, dr Lucjan Wroński, dr hab. Marek Rembierz oraz dr hab. prof. UŚ Krzysztof Śleziński, ściśle współpracując z Komitetem Głównym OF w Warszawie, aktywnie promuje jej idee. Myślę, że borykamy się z tymi samymi problemami, jakie dotyczą inne komitety w Polsce, m. in. brak filozofii jako przedmiotu nauczania oraz pokłosie reformy, która skutecznie ogranicza obecność treści filozoficznych w wielu przedmiotach ogólnokształcących, ukierunkowując młodzież na treści sprzyjające określonym interesom edukacyjnych technokratów i edukatorów życia społecznego według zasady: „mam, więc jestem”.

Sytuacja ta doprowadza do zatraćania przez szkolnictwo właściwej dla niej roli i misji społecznej służącej dobru człowieka. Nie dajemy się jednak przytłoczyć „antyhumanistycznej” rzeczywistości i z niegasnącym entuzjazmem inspirujemy młodzież do podejmowania zagadnień egzystencjalnie i moralnie doniosłych, wdrażamy do logicznego i krytycznego myślenia.

W pracy z młodzieżą zawsze staram się ją przekonać, iż wiedza filozoficzna nie przynosi korzyści tylko tym, którzy angażują się w konkursie przedmiotowym, ale przede wszystkim ukazują im to, co filozofia może dać im osobiście. Zachętą do wspólnego filozofowania są często uświadamiane uczniom problemy typu: czy ty chcesz mieć jedynie wiedzę o świecie, czy też chcesz go rozumieć?, czy chcesz samodzielnie myśleć? itp. Nie ukrywam, że sukcesy olimpijskie jednych mobilizują drugich, pozwalają uwierzyć uczniom we własne możliwości i angażują do „tytanicznej” pracy, czego dobrym potwierdzeniem są wyniki osiągnięte w ostatnich pięciu latach: 33 finalistów, w tym 13 laureatów OF.

Praca z młodzieżą wymaga ciągłego doskonalenia programów i metod kształcenia, o czym dokładniej piszę w mojej książce *Edukacja filozoficzna w teorii i praktyce*¹. Jako nauczyciel filozofii w liceum od dawna przekonałem się o skuteczności właściwie prowadzonego *tutoringu*, jako bezpośredniego dialogu z uczniem. Rozpoznając możliwości i posiadane przez ucznia kompetencje, opracowuję program indywidualnego kształcenia, dostosowany do osobowości i zdolności wychowanka. Proponowany *tutoring* zakłada dużą samodzielność i autonomię ucznia, pozwalając na naturalne błędzenie i popełnianie przez niego błędów. Żadne rozstrzygnięcia wspólnie podejmowanych problemów nie są narzucane, lecz samodzielnie formułowane na podstawie polecanej literatury (jej fragmentów) i własnych przemyśleń. Kształcenie tego typu wymaga czasu i częstych spotkań, dlatego poza zajęciami szkolnymi jestem dla uczniów dostępny *online*, w umówionym czasie możemy rozmawiać na *Skypie*, a kontakt *e-mail* pozwala na przysyłanie esejów, rozwiązań zadań testowych czy przysyłania sugestii bibliograficznych do zadawanych pytań. Prowadzone przeze mnie kształcenie na odległość, przybierające formę *online tutoring*, przynosi wymierne korzyści wychowankom.

Z perspektywy Podbeskidzia patrzę jednak z niepokojem na przyszłość promowania idei Olimpiady Filozoficznej. Od wielu lat poza deklaracjami

¹ K. Śleziński, *Edukacja filozoficzna w teorii i praktyce*, Uniwersytet Śląski – Wydawnictwo „scriptum”, Katowice-Kraków 2012.

decydentów, filozofia nie może znaleźć trwałego miejsca w szkolnym nauczaniu, co na dłuższą metę może prowadzić do osłabiania, a nawet do zamierania aktywności nauczycieli, z którymi podejmujemy współpracę dla dobra ucznia. Mam jednak nadzieję, że jest to jedynie okres przejściowy, a przyszłość otworzy przed nami nowe perspektywy i umożliwi promocję treści filozoficznych.

Laureaci pięciu ostatnich Olimpiad Filozoficznych z okręgu Bielska-Białej

Olimpiada	Imię i nazwisko laureata	Zdobyte miejsce	Szkoła	Nauczyciel
XX OF	Adam Pasierbek Piotr Młoczek	VIII XIII	LO im. M. Reja w Bielsku-Białej LO im. S. Wyspiańskiego w Kętach	Krzysztof Śleziński Wacław Front
XXI OF	Anna Ślezińska Piotr Młoczek	I	LO im. S. Żeromskiego w Bielsku-Białej	brak opiekuna
		II	LO im. S. Wyspiańskiego w Kętach	Wacław Front
XXII OF	Mikołaj Firlej	VI	LO im. M. Kopernika w Bielsku-Białej	Krzysztof Śleziński
	Aneta Gawełek	VI	LO w Gilowicach – Miedzna	Dorota Tobisz
	Michał Leszczyński	VI	V LO w Bielsku-Białej	Wacław Front
XXIII OF	Marta Michalska	II	IV LO im. KEN w Bielsku-Białej	Krzysztof Zięba
	Dominik Wysocki	IX	I LO im. M. Kopernika w Bielsku-Białej	Krzysztof Śleziński
	Katarzyna Waliczek	XII	I LO im. M. Kopernika w Bielsku-Białej	Krzysztof Śleziński
XXIV	Michał Waszek	I	I LO im. M. Kopernika w Bielsku-Białej	Krzysztof Śleziński
	Paweł Panek	III	I LO im. M. Kopernika w Bielsku-Białej	Krzysztof Śleziński
	Katarzyna Kowalik	X	V LO w Bielsku-Białej	Bartłomiej Żywczak

Refleksja nad Olimpiadą Filozoficzną

Olimpiada Filozoficzna obchodzi swój kolejny jubileusz. Chciałoby się powiedzieć – na szczęście obchodzi, gdyż pomimo haseł, które słyszymy przy okazji matury z filozofii o „niszowości” tego przedmiotu, Olimpiada trwa i ma się dobrze. Skąd to wiadomo? Otóż wciąż są ludzie, którym się chce: chce się w niej uczestniczyć, przygotowywać uczestników oraz organizować kolejne edycje zmagających filozoficznych.

Fakt, że wśród uczniów cały czas znajdują się nowi miłośnicy mądrości, jest zadziwiający i napawający optymizmem. W opinii wielu pedagogów liczni przedstawiciele dzisiejszej młodzieży to ludzie nastawieni bardzo praktycznie, skupiający swoje zainteresowania edukacyjne na przedmiotach maturalnych, niechętni wychodzeniu poza minimum programowe. Sam system edukacji raczej nie zachęca do wszechstronności, a zreformowane licea pozwoli przestać być ogólnokształcące. A jednak prace na Olimpiadę Filozoficzną wciąż napływają. Ciągłe jeszcze są uczniowie (i to wcale niemało), którzy chcą czegoś więcej niż tylko zdać maturę. Wielu z nich nie ma w programie przedmiotu „filozofia”, ale to ich nie zraża i gotowi są poświęcić dodatkowy czas na przygotowanie się do zawodów. Nie mają z tego powodu żadnych wymiernych korzyści, ponieważ nie ma przedmiotu, z którego mogliby dostać chociażby dodatkową ocenę z aktywności za udział w Olimpiadzie albo celujący na koniec.

Wielkie uznanie należy się nauczycielom, którzy przygotowują swoich uczniów do tych właśnie rozgrywek. Są wśród nich filozofowie, ale są też hobyści, wykształceni w innych dziedzinach, łączący swoją specjalizację z pasją do filozofii. Bardzo często, co trzeba podkreślić, bez osobnego przedmiotu, filozofia w polskiej szkole praktycznie bowiem nie istnieje. Nauczyciele przygotowujący do innych olimpiad mają łatwiej. Mają swoje przedmioty, na których mogą zaszcześcić podopiecznym zainteresowanie daną dyscypliną, nie muszą jej dodatkowo prezentować, „przemycać” jej treści na innych lekcjach. Opiekun młodego filozofa musi sobie wygospodarować na pracę z nim o wiele więcej czasu dodatkowego. Jest w okręgu katowickim wielu nauczycieli zasłużonych dla edukacji filozoficznej, popularyzujących Olimpiadę wśród

swoich uczniów. Zbyt wielu, by ich tutaj wymieniać. A że są w swoich działaniach skuteczni, o tym świadczą sukcesy olimpijczyków „katowickich” na etapie centralnym.

Trzeba również podkreślić, że przy organizacji kolejnych edycji olimpiady zawsze można liczyć na pomoc pracowników Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego. Oni także chętnie angażują się w ten typ promowania filozofii wśród młodzieży i znajdują czas, by oceniać zmagania młodych miłośników mądrości.

Można zadać pytanie – czy warto robić to wszystko? Odpowiedź jest jednoznaczna – warto. Nie ma tutaj miejsca na rozważania, co filozofia daje człowiekowi; wiele klasycznych tekstów daje odpowiedź na to pytanie. A co daje młodemu człowiekowi udział w Olimpiadzie Filozoficznej? Szczególnie warto odnotowania są dwie korzyści.

Po pierwsze, uczeń szkoły średniej zaczyna „bywać” na uczelni wyższej. Nie wszystkie olimpiady organizowane są w uniwersytetach czy akademiach. Na szczęście naszą olimpiadę organizują najszacowniejsze ośrodki akademickie. Przebywanie w gmachach uniwersyteckich robi wrażenie na młodzieży. Wiem to z własnego doświadczenia, ponieważ pierwszy raz trafiłem na uniwersytet właśnie przy okazji mojego udziału w OF.

Druga korzyść jest jeszcze bardziej cenna. Otóż młody człowiek może przy okazji Olimpiady spotkać się z „żywym” filozofem. Od pierwszej edycji OF przewodniczącym Komitetu Okręgowego w Katowicach jest pan profesor Józef Bańka. Naszym zwyczajem jest, aby w trakcie uroczystego zakończenia Olimpiady w okręgu Pan Profesor wygłosił finalistom krótki wykład. Z relacji uczestników i opiekunów wynika, że jest to dla nich niezwykle cenne doświadczenie. Opowieści, nauki, wspomnienia czy porady wybitnego filozofa współczesnego na długo zapadają w pamięć młodych miłośników mądrości.

W ten sposób osiągamy bardzo ważny cel, kto wie, czy nie kluczowy w działaniach edukacyjnych – rozbudzamy aspiracje młodych ludzi. Z tego powodu wypada życzyć młodzieży i sobie, żeby trzeba było przygotowywać kolejne teksty jubileuszowe z okazji edycji 30., 35., 40...

Komitet Okręgowy Olimpiady Filozoficznej w Lublinie

Od wielu lat Komitet Okręgowy Olimpiady Filozoficznej w Lublinie składa się z tych samych osób – pasjonatów popularyzowania filozofii w Okręgu Lubelskim. W obecnej chwili jego skład wygląda następująco: dr hab. Andrzej Łukasik, prof. nadzw. UMCS (przewodniczący), dr hab. Halina Rarot (sekretarz), prof. dr hab. Jadwiga Mizińska, dr hab. Andrzej Kapusta, dr Andrzej Kubić, dr Mariola Kuszyk-Bytniewska, dr Marcin Trybulec.

Nieznaczne zmiany w tym zespole wiązały się z uzyskiwanymi stopniami naukowych, a także z modyfikacją pełnionych funkcji: z powołaniem na przewodniczącego (byli nim dr Witold Martyna, dr Andrzej Kubić, dr Halina Rarot, dr hab. Andrzej Łukasik) lub sekretarza (byli nim dr hab. Józef Dębowski, dr Halina Rarot, dr Andrzej Kubić i ponownie dr Halina Rarot), z rezygnacją z pełnienia funkcji przewodniczącego czy sekretarza, z odejściem na emeryturę (dr Sabina Magierska), wyjazdem do innego miasta (dr Marek Osmański) czy śmiercią (dr Witold Martyna).

Współpraca członków Komitetu na ogół układała się i układa nadal w atmosferze przyjaźni i życzliwości. W cementowanie tej atmosfery wniósł wiele jowialny humor dr W. Martyny (zmarłego przed paru laty) czy sytuacyjne żarty dr hab. Andrzeja Łukasika. Owa przyjaźń członków Komitetu wiąże się być może także z faktem, iż zdecydowana ich większość wywodzi się z jednego zakładu w Instytucie Filozofii UMCS, z Zakładu Ontologii i Teorii Poznania.

Przynależność do jednostki administracyjnej nie zawsze oznacza głęboką zażyłość jej przedstawicieli. W tym przypadku jest ona rzeczywistym faktem, a jego współtwórcą jest Kierownik Zakładu, dr hab. Marek Hetmański, prof. nadzwyczajny UMCS, któremu autentycznie zależy na wspólnej wizji pracy, wymiany intelektualnej, a nawet na kolektywnie otrzymywanych nagrodach. Jest to prawdą, że już poprzedni wieloletni kierownik Zakładu, profesor dr hab. Zdzisław Cackowski, zapoczątkował tę tendencję po to, aby istniała pewna jednolitość badań w obrębie Zakładu i żywe intelektualne spotkania jego przedstawicieli.

Wyjątkami w składzie Komitetu są prof. dr hab. Jadwiga Mizińska, kierownik Zakładu Filozofii Kultury i dr hab. Halina Rarot, która przynależy do Zakładu Filozofii Kultury. Jeśli jednak spojrzeć na historię tej właśnie jednostki administracyjnej, okaże się, że przed rokiem 2008 był on Zakładem Socjologii Wiedzy, prowadzonym przez prof. dr hab. Jadwigę Mizińską. Zakład ten powstał natomiast z podziału w obrębie Zakładu Ontologii i Teorii Poznania, w 1993 roku, a prof. dr hab. Jadwiga Mizińska była wcześniej członkiem Zakładu Ontologii i Teorii Poznania, współpracowała z niektórymi osobami wchodzącymi w skład obecnego Komitetu Okręgowego Olimpiady Filozoficznej w Lublinie, i jest również jego przedstawicielką. Halina Rarot (wówczas dr) została wybrana przed dziesięciu laty na sekretarza Komitetu Okręgowego po zgłoszeniu propozycji jej kandydatury przez odchodzącego z Instytutu Filozofii UMCS dr hab. Józefa Dębowskiego (członka Zakładu Ontologii i Teorii Poznania), a także przez prof. dr hab. J. Mizińską.

Zakłady Ontologii i Teorii Poznania funkcjonują, może niekoniecznie pod taką nazwą, we wszystkich Instytutach Filozofii istniejących w Polsce. Każdy z nich ma swą specyfikę, która zależy od predylekcji naukowych ich członków. Pracownicy lubelskiego Zakładu Ontologii i Teorii Poznania prowadzą badania w zakresie teorii poznania i komunikowania, antropologii filozoficznej, ontologii, filozofii umysłu, filozofii przyrody i nauk przyrodniczych. Dokonują również analiz nad filozoficznymi problemami w fizyce, psychiatrii i medycynie oraz w socjologii i biologii. Przedstawiciele Komitetu Okręgowego wywodzący się z tego Zakładu zajmują się następującymi problemami i zagadnieniami: statusem epistemologii na tle naukowych badań poznania i wiedzy (dr M. Kuszyk-Bytniewska, dr hab. A. Kapusta, dr A. Kubić), filozoficznymi zagadnieniami fizyki (dr hab. A. Łukasik), koncepcjami czasu (dr hab. A. Łukasik), epistemologicznym statusem problematyki nauk społecznych i humanistycznych (dr M. Kuszyk-Bytniewska, dr hab. A. Kapusta, dr M. Trybulec) oraz nauk przyrodniczych (dr hab. A. Łukasik).

Zakład Filozofii Kultury prowadzony przez profesor dr hab. J. Mizińską w jakimś stopniu kontynuuje natomiast wcześniejszą problematykę socjologii wiedzy, a także rozwija właściwą dla filozofii kultury problematykę. Zatem zagadnienia podejmowane przez jego pracowników obejmują: relacje między światopoglądem, ideologią, utopią a nauką, filozofię nauk humanistycznych, socjologię wiedzy, społeczne, historyczne i kulturowe konteksty wiedzy, style myślenia i paradygmaty, obrazowe i werbalne aspekty wiedzy, filozofię, psy-

chologię i socjologię kultury oraz filozofię literatury. Zainteresowania badawcze prof. dr hab. Jadwigi Mizińskiej dotyczą socjologii wiedzy, filozofii literatury, filozofii pedagogiki, aksjologii i filozofii rodziny, a dr hab. Halina Rarot koncentruje się na filozofii kultury krajów Europy Środkowo-Wschodniej, filozofii moralności, pedagogice kultury i problematyce nihilizmu.

W ciągu ostatnich dziesięciu lat Komitet Okręgowy Olimpiady Filozoficznej w Lublinie, w swej edukacyjnej aktywności dotyczącej popularyzowania Olimpiady, podejmował różne w swej formie i treści działania.

Po pierwsze, należy do nich współpraca z lubelskim studenckim Teatrem „Jasny” (z jego kierownikiem mgr Piotrem Rządzkowskim oraz z aktorami – studentami filozofii, kulturoznawstwa czy pedagogiki UMCS). Filozoficzne spektakle prezentowane przez ten teatr uświetniały uroczyste zakończenie eliminacji okręgowych paru edycji Olimpiady Filozoficznej oraz festiwale nauki organizowane przez członków Komitetu Okręgowego.

Po drugie, w 2003 roku przedstawiciele Komitetu uczestniczyli z okazji Dnia Filozofa z wykładami w III Liceum im. Unii Lubelskiej w Lublinie (prof. dr hab. J. Mizińska, dr H. Rarot), w 2005 roku, z podobnego powodu, w III Liceum w Puławach (prof. dr hab. J. Mizińska, dr H. Rarot).

Po trzecie, w grudniu 2007 roku, Komitet, reprezentowany przez dr A. Kubicia, wziął udział w akcji objęcia przez Wydział Filozofii i Socjologii UMCS oficjalnego patronatu naukowego nad klasami humanistyczno-artystycznymi I Liceum Ogólnokształcącego im. Władysława Broniewskiego w Świdniku. Po części oficjalnej, na którą złożyły się wystąpienia dyrektora szkoły, sekretarza powiatu i prodziekana Wydziału Filozofii i Socjologii UMCS, prof. nadzwyczajnego UMCS, dr hab. Marka Hetmańskiego, przedstawiciele Instytutu Filozofii (dr A. Kubić i dr hab. M. Hetmański) wraz ze studentami opowiedzieli zebrany, czym jest filozofia. Przytoczono fragmenty wypowiedzi klasyków dziejów filozofii: Sokratesa, Platona i Hegla. Na koniec wystąpił licealny Teatr Postępu Wstecznego ze swoją sztuką „Jaskinia filozofów” na podstawie poezji Zbigniewa Herberta. Gościnnie wystąpili w nim też członkowie teatru studenckiego „Jasny”, zaprzyjaźnionego z Komitetem Okręgowym Olimpiady Filozoficznej.

Członkowie Komitetu byli też i są nadal (poczynając od września 2004 na wrześniu 2012 kończąc) organizatorami Festiwalu Nauki na Wydziale Filozofii i Socjologii UMCS (dr A. Kapusta, dr A. Kubić, dr H. Rarot, dr hab. A. Łukasik, dr M. Kuszyk-Bytniewska); współorganizatorami Dni Otwartych UMCS, marzec 2005 (dr H. Rarot); współorganizatorami Dni Otwartych

w Kolegium Licencjackim UMCS w Radomiu, 21 marca 2006 (dr H. Rarot z teatrem studenckim „Jasny”).

Komitet współpracował również z redakcją filozoficznego czasopisma „Ethos” (KUL), z Wydawnictwem UMCS, z prywatnymi osobami (profesorowie Instytutu Filozofii UMCS). Efektem tej współpracy były przekazywane przez te instytucje i osoby książki, które sekretarz Komitetu przeznaczał na nagrody dla Olimpijczyków i ich szkolnych opiekunów. Do rezultatów tych kontaktów należą też, w przypadku profesorów, specjalistyczne konsultacje z historii filozofii (dr hab. Andrzej Niemczuk). Od roku 2008 nagrodę główną dla zwycięzcy Eliminacji Okręgowych Olimpiady Filozoficznej stanowi laptop ufundowany przez Dziekana Wydziału Filozofii i Socjologii dr hab. Terezę Pękale, prof. nadzw. UMCS.

Jeszcze innym sposobem oddziaływania Komitetu jest bezpośrednia pomoc okazywana olimpijczykom delegowanym na eliminacje centralne Olimpiady do Warszawy. Przejawiała się ona w formie dodatkowych specjalistycznych konsultacji z zagadnień dotyczących filozofii współczesnej, jakie odbyły się w roku 2009 i 2010 (dr A. Kapusta, dr A. Kubić, dr hab. A. Łukasik, dr M. Kuszyk-Bytniewska).

Do opisanej aktywności Komitetu nie zostały włączone liczne, jak na dziesięcioletni okres działalności, konsultacje sekretarzy (należące do ich obowiązków). W ramach owych telefonicznych rozmów i spotkań nawiązywała się bliższa więź z niektórymi szkolnymi opiekunami olimpijczyków. Należą do nich: mgr Zbigniew Lubaczewski z I Liceum Ogólnokształcącego w Chełmie, mgr, a także dyrektor Aneta Jagieło z I Liceum Ogólnokształcącego w Świdniku, dr Zbigniew Kaźmierczak z I Liceum Ogólnokształcącego w Kraśniku, mgr Dorota Dryl z „Biskupiaka” (to znaczy z XXI Liceum Ogólnokształcącego w Lublinie), mgr, a następnie dr Jacek Frydrych z III Liceum Ogólnokształcącego w Lublinie, mgr Krzysztof Hudzik (dawniej nauczyciel-opiekun z I Liceum Ogólnokształcącego w Lublinie, a obecnie sekretarz czasopisma „Ethos”). To oni właśnie, a także osiągająca coroczne sukcesy pani dr Ewa Połczyńska-Chmielnicka (kontynuatorka pracy opiekuna Olimpiady Filozoficznej, pana mgr K. Hudzika) z I Liceum w Lublinie, odkrywali i czylowali prawdziwe diamenty ze swych podopiecznych.

Olimpiada Filozoficzna w Okręgu Gorzowskim

Długoletnia praca z młodzieżą pozwala nam nauczycielom zdobywać ciągle nowe doświadczenia w przekazywaniu wiedzy filozoficznej, przybliżaniu jej problemów oraz zagadnień z dziedzin filozofii, a także wielu płaszczyzn życia społecznego.

Ważne w naszej pracy są szkolne koła filozoficzne, tworzą je najczęściej nauczyciele, opiekunowie samotnie studiujący filozofię, poszerzający wiedzę w tym zakresie i przyciągający młodych ludzi do poznania, czym jest filozofia, jak ona funkcjonuje w świecie nauki. Nie we wszystkich szkołach filozofia jest wykładanym przedmiotem, tam gdzie jest, możemy mówić o szczęściu, tam gdzie jej nie ma, to koło filozoficzne, gromadzące uczniów chcących poznawać rzeczywistość, jest jedynym miejscem ścierania się różnych koncepcji, poglądów, możliwości postrzegania i definiowania tego, co nas otacza. Ostatnie doświadczenia współpracy ze szkolnymi kołami filozoficznymi pokazują, że trzeba włożyć jeszcze więcej trudu, stworzyć mechanizmy wzajemnej współpracy, zwłaszcza w tych ośrodkach, w których nauczyciele się zmieniają, bądź z różnych względów, najczęściej ekonomicznych, nie ma miejsca dla filozofii, ponieważ nie ma świadomości, jak wiedza z zakresu etyki, antropologii filozoficznej, filozofii społecznej, aksjologii, logiki jest niezbędna dla rozwoju współczesnej jednostki. Ośrodki akademickie również się kurczą, zamykane są katedry, zakłady filozofii, a nauczyciele prowadzący zajęcia z tego przedmiotu i pokrewnych mają zmniejszaną liczbę godzin. Trzeba zatem głośno i często mówić o roli, miejscu filozofii w życiu współczesnego człowieka, jednostki, gdyż sposób myślenia – co z tego mam, staje się ważniejszy od treści przekazywanych przez filozofię.

Trzeba jednak zauważyć, że mimo problemów, młodzież biorąca udział w Olimpiadzie Filozoficznej, prezentuje wysoki poziom merytoryczny. Przygotowanie nie ogranicza się jedynie do wiedzy podręcznikowej, ale dzięki wskazówkom opiekunów, własnym zainteresowaniom młodzież sięga do tekstów filozoficznych, do dzieł wybitnych, znanych filozofów. Nic ich nie ogranicza w obcowaniu z tymi pracami. Często samodzielnie szukają w nich

odpowiedzi na stawiane przez życie pytania, ich los. Szukają również własnej drogi, sensu, miejsca w społeczeństwie. Wykazują zdumiewającą umiejętność rozumienia trudnych przekazów wiedzy filozoficznej. Kontakt z filozofią dzięki Olimpiadzie pozwala uczniom osiągnąć umiejętności, jakich nie są w stanie zdobyć poznając wiedzę z zakresu innych nauk. Zdobywana sprawność intelektualna, sprawność definiowania i rozwiązywania problemów różnej natury, otwiera przed nimi większe możliwości kierowania własnym życiem, określania celów oraz sensu. Sylwetka uczestnika Olimpiady Filozoficznej, jaka wyłania się dzisiaj, potwierdza, że praca wszystkich organizatorów spełnia stawiane zadania. Każdy etap to nowe osiągnięcia w dostarczaniu narzędzi poznawania, wiedzy młodemu człowiekowi w dobie indywidualizacji, demokratyzacji, relatywizacji życia społecznego. Wolne wybory, przypadki, horyzonty, przyczyny, skutki, to wszystko składa się na dzisiejsze życie i z tym trzeba sobie dawać radę i z tym może dawać sobie radę uczestnik Olimpiady Filozoficznej. Nie wszyscy jednak rozumieją, jakie miejsce zajmuje we współczesnym świecie filozofia, jaką rolę odgrywa w przygotowaniu do życia, w nabywaniu licznych umiejętności.

Wspomnienia

W kolejnym jubileuszu Olimpiady warto wrócić do tych, którzy z nami byli, pracowali, i pozostali w naszej pamięci.

Warto wspomnieć o naszych kolegach, którzy z nami organizowali pracę Komitetu Okręgowego, a kiedy przyszedł czas, musieli odejść. Pan dr Janusz Roś i pan dr Maksymilian Matuszak działali w różnych okresach dzieląc się własnym doświadczeniem w pracy z młodzieżą. Dwie różne osobowości, dwa różne światy. Dr Janusz Roś, filozof, poeta, dr Maksymilian Matuszak historyk. Janusza Rosia poznałam na studiach i pracowałam z nim w Zamiejscowym Wydziale Wychowania Fizycznego w Gorzowie Wlkp., a z panem Maksymilianem zetknęłam się w Komitecie OF. To właśnie wtedy dowiedziałam się, że Janusz zmarł. Zaproponowano mi, abym wypełniła pustkę, jaką zostawił po sobie będąc sekretarzem, została przewodniczącą. Organizacyjnie można wszystko zrealizować, emocjonalnie nie. Trudno było. Po śmierci Janusza zmagaliśmy się długi okres z panem Maksymilianem i kolegami z kolejnymi zawodami. Pan Matuszak, człowiek o wielkiej kulturze osobistej,

kochający ojciec, zawsze przejęty, zatroskany czy zawody prawidłowo będą przebiegać. Podobnie jak Janusz odszedł, nie zdążywszy na kolejną Olimpiadę. Dzisiaj, gdy w myślach szukam przykładu odpowiedzialności, wrażliwości, to znajduję je u pana dra Maksymiliana Matuszaka, a gdy szukam filozoficznego umysłu, zadumy nad światem, intelektualnych umiejętności, to znajduję je u pana dra Janusza Rosia.

Dzisiaj są i pracują, budują wizerunek naszego Komitetu Okręgowego, prof. dr hab. Liliana Kiejzik, dr Zbigniew Syska, mgr Halina Uchto, mgr Waldemar Szymczak.

Szkolne Koło Filozoficzne II LO w Gorzowie Wielkopolskim

Królowa nauk w II Liceum Ogólnokształcącym w Gorzowie Wlkp. miała się dobrze, a nawet bardzo dobrze w latach 2008 i 2009. Wtedy to Aleksander Trojanowski dwukrotnie zdobywał tytuł laureata (zajmując raz drugie miejsce). Późniejsze lata to nie tylko brak sukcesów mierzonych ilością finalistów czy laureatów, lecz przede wszystkim widoczny spadek zainteresowania filozofią, nie tylko we wspomnianym liceum. Ignorancja, o której mówił Ortega, paradoksalnie (?) stała się atrakcyjniejsza i rozgościła się na dobre w polskiej szkole.

Możemy zaklinać rzeczywistość i powoływać się na najlepsze referencje, jakie sami wystawialiśmy polskiej szkole, lecz nie będzie to diagnoza obecnego stanu rzeczy. Niechęć do filozofii jest pochodną niechęci do szkoły w ogóle, a zwłaszcza jej archaicznych metod i treści. Biorąc ten aspekt pod uwagę, trudno się dziwić niechęci podopiecznych. Szkoła, pojmowana jako instytucja, powinna zabiegać o bycie atrakcyjną, a nie wzmacniać swój autorytet kolejnymi egzaminami, nakazami i obostrzeniami. Mówiąc inaczej, autokratyzm szkoły objawiający się we wprowadzeniu np. religii jako przedmiotu obowiązkowego i wliczaniu jej oceny do średniej przy jednoczesnej niechęci do filozofii i kolejnej reformie to szkodliwy paradoks. Najbardziej dla samych uczniów i szkoły. Ci pierwsi bowiem wiedzą, że mają się uczyć, choć nie dowiedzą się, jak to zrobić. Nie dowiedzą się także, kim są i jak mogliby uczyć się uczenia, bowiem szkoła trwa w złudnym przekonaniu, że i tak robi naprawdę dużo (jeśli nie wszystko, co możliwe), by umożliwić „masowemu uczniowi” zdobycie średniego wykształcenia.

Filozofia jako przedmiot nie odwróci kierunku zmian w kulturze, ale może przyczynić się do wzrostu świadomości jednostek, bowiem najatrakcyjniejszą z nauk jest poznawanie siebie, a królowa nauk dostarcza najlepszych do tego procesu narzędzi i motywacji. Tymczasem szkoła jako instytucja reprezentująca państwo zrzuca to zadanie na barki nauczyciela, jakby w jego mocy było zarządzenie zmianom społecznym i kulturowym.

Inaczej mówiąc, ja, jako nauczyciel w polskiej szkole, chciałbym mieć w tej instytucji sojusznika, a nie tylko wymagającego pracodawcę, który zawsze wie więcej i lepiej. Nie dlatego by „produkować” finalistów i laureatów, lecz po to, by udział w olimpiadach przedmiotowych przyczyniał się do budowania świadomości młodych ludzi. Skoro zacząłem narzekać, wrzucę też kamyczek do własnego ogródka - myślę tu o Olimpiadzie Filozoficznej, która coraz bardziej zmierza, w mojej ocenie, do weryfikacji suchej, akademickiej „poprawności” filozoficznej, co odbiera radość ze zgłębiania tajemników królowej nauk.

Jeśli udałooby się przywrócić radość poznawania, filozofia, nie tylko w II LO w Gorzowie miałaby się dobrze. Nie myślę tu o kolejnych laureatach i finalistach (różnych olimpiad przedmiotowych), ale o tym, że nie potwierdzalibyśmy prorocstwa Ortegi. Dla własnej wygody (i komfortu) należy kształtować świadomość masowego ucznia, by mógł ową masowość dostrzec. Tyle jesteśmy winni sobie i dzieciakom.

Olimpiada Filozoficzna w Okręgu Radomskim

Olimpiada Filozoficzna w naszym regionie organizowana jest od 1994 roku. To wtedy z inicjatywy Kazimierza Szokalskiego – ówczesnego pracownika Kuratorium Oświaty w Radomiu, w porozumieniu z Krystyną Dzierżanowską – kuratorem oświaty w Radomiu oraz dr Ryszardem Banajskim, powołano Komitet Okręgowy w Radomiu.

Funkcję przewodniczącego objął wówczas prof. dr hab. Stanisław Jedynak – pracownik naukowy UMCS w Lublinie. W skład Komitetu weszli ponadto Kazimierz Szokalski, dr Barbara Muszyńska – pracownik naukowy Politechniki Radomskiej¹, (obecnie przewodnicząca), dr hab. Krzysztof Kosior – pracownik naukowy UMCS w Lublinie, mgr Zbigniew Wieczorek – nauczyciel VI LO w Radomiu. Trzy ostatnie osoby do dnia dzisiejszego czynnie angażują się w prace Komitetu, uczestniczą w przebiegu i organizacji Olimpiady.

Od ostatniego jubileuszu mija 5 lat. Te lata zapisały się najmocniej w mojej pamięci sekretarza, ponieważ przypadły na rozpoczętą wówczas kadencję. Od tej pory z radością i podziwem obserwuję bardzo inteligentną młodzież oraz słucham przekonujących argumentów podczas rozstrzygania filozoficznych dylematów.

Oczywistym celem naszych działań stało się jeszcze szersze rozpropagowanie idei Olimpiady Filozoficznej w regionie. Ze względu na niszowy, elitarny charakter tematyki nie jest to łatwe zadanie, dlatego tym bardziej cieszy nas każda szkoła, która typuje do udziału w zawodach swoich uczniów bądź uwzględnia elementy filozofii w swoich działaniach, np. na szkolnej wystawie czy akademii.

Na sprawny przebieg i efekty zawodów wpływa wiele czynników.

Spośród wielu osób związanych z Olimpiadą w naszym regionie chcę przy tej okazji podziękować Panu Romualdowi Lisowi – dyrektorowi Zespołu Szkół Ogólnokształcących nr 6 w Radomiu za nieocenioną pomoc w corocznej organizacji zawodów. Dzięki uprzejmości zarówno obecnego, jak i poprzedniego dyrektora (Karola Semika), zawody okręgowe w Radomiu od-

¹ Obecnie Uniwersytet Technologiczno-Humanistyczny, im. Kazimierza Pułaskiego w Radomiu

bywają się w budynku szkoły, gdzie Pan Zbigniew Wieczorek nie omieszką zaprosić gości i uczestników Olimpiady na herbatę lub „małą czarną”.

W imieniu uczniów wyrazy podziękowania przekazuję Pani dr Barbarze Muszyńskiej, która w ramach Koła Filozoficznego systematycznie dba o to, aby żadna wiedza filozoficznej młodzieży znalazła odpowiedzi na trudne pytania.

Życzliwa atmosfera organizatorów oraz dociekliwość Komisji przynosi widoczne rezultaty. Co roku uczniowie z naszego okręgu wykazują się wysoką wiedzą filozoficzną i zdobywają tytuły finalistów i laureatów.

W ostatnich pięciu latach nasi zawodnicy zdobyli 13 tytułów finalisty oraz 7 tytułów laureata Olimpiady. Pozwolę sobie tu wymienić szkoły mogące się pochwalić tymi sukcesami:

- VI Liceum Ogólnokształcące im. Jana Kochanowskiego w Radomiu – 7 laureatów, 8 finalistów,

- Zespół Szkół Ponadgimnazjalnych im. Jana Pawła II w Lipsku – 3 finalistów,

- II Liceum Ogólnokształcące im. Marii Konopnickiej w Radomiu – 1 finalistę,

- Liceum Ogólnokształcące im. Marii Dąbrowskiej w Pionkach – 1 finalistę.

Ponadto szczególnie cieszy nas srebrny medal zdobyty przez Kacpra Kowalczyka – ucznia VI LO na XVIII Międzynarodowej Olimpiadzie Filozoficznej w 2010 roku.

W imieniu całego Komitetu Okręgowego w Radomiu dziękuję wszystkim nauczycielom naszego regionu, którzy propagują ideę Olimpiady Filozoficznej w swoich szkołach, gratuluję wszystkim dotychczasowym uczestnikom i opiekunom oraz serdecznie zapraszam do udziału w kolejnych edycjach Olimpiady.

Filozoficzne jubileusze w I LO im. Ks. St. Konarskiego w Rzeszowie

W bieżącym roku szkolnym 2012/2013 odnotowujemy ważny, srebrny jubileusz Olimpiady Filozoficznej. W naszym I Liceum Ogólnokształcącym im. Ks. Stanisława Konarskiego w Rzeszowie łączy się on z innymi rocznicami związanymi z nauczaniem filozofii i udziałem uczniów w eliminacjach tejże Olimpiady.

Filozofia jako przedmiot nauczania (poza etyką prowadzoną niekiedy zamiennie z religią) nie występuje jeszcze dzisiaj w programach szkolnych na żadnym poziomie nauczania. Jedynie zauważyć można ścieżkę edukacyjną o nazwie Edukacja filozoficzna. Jednak w I LO w Rzeszowie przedmiot ten funkcjonuje już od piętnastu lat.

Szkoła należy od wielu lat do Towarzystwa Szkół Twórczych i z tej racji prowadziła w latach dziewięćdziesiątych szereg klas autorskich. Jedną z nich była funkcjonująca w latach 1997–2001 klasa autorska kulturoznawcza¹, której Autorka wprowadziła do siatki godzin przedmiot o nazwie propedeutyka filozofii, do którego opracowałem autorski program nauczania. Przedmiot ten przemianowano w latach następnych na filozofię². Tematyka filozoficzna obecna była w tej, a także w innych klasach, w toku przygotowywania uczniów do olimpiady oraz podczas zajęć w kole zainteresowań zwanym Kawiarenka filozoficzna.

Po czterech latach funkcjonowania tego przedmiotu w szkole, we wspomnianej klasie autorskiej, w wyniku przeprowadzonej ewaluacji zajęć, uczniowie³ w ogromnej większości pozytywnie ocenili pomysł wprowadzenia filozofii jako przedmiotu nauczania. Pozytywnie też wypowiedzieli się na

¹ Zob. M. Byszuk, *Program klasy autorskiej kulturoznawczej jako jedna z koncepcji kształcenia uczniów zdolnych*, w: *Kwartalnik Edukacyjny*, Rzeszów, nr 2 / 2000 s.37–56.

² Zob. R. Kruk, *Program nauczania filozofii w liceum ogólnokształcącym*, w: *Biuletyn Olimpiady* 17 / 1999, s. 46–51.

³ Zob. R. Kruk, *Edukacja filozoficzna w LO im. Ks. Stanisława Konarskiego w Rzeszowie*, w: *Filozofia w szkole, Filozofia jako podstawa integracji nauczania i wychowania, Materiały konferencji naukowej*, Kielce 21 – 22 września 2001, red. B. Burlikowski, W. Słomski, Kielce – Warszawa 2002, s. 278–286.

temat doboru materiału nauczania. Wśród najważniejszych korzyści, jakie odnieśli z nauki filozofii, wymienili: pozytywny wpływ na ich życie intelektualne, bardziej świadome uczestnictwo w kulturze, samodzielność w dostrzeganiu problemów filozoficznych, łatwiejsze uczestnictwo w dyskusjach i prezentowaniu własnego stanowiska. Wśród preferowanych wówczas przez uczniów metod i form pracy znalazły się: wykład i dyskusja filozoficzna oraz tematyczne wycieczki kulturoznawcze, niekiedy zajęcia koła zainteresowań lub udział w olimpiadach.

Dzisiaj lekcje filozofii odbywają się w klasie pierwszej, drugiej i trzeciej o ukierunkowaniu humanistycznym w wymiarze jednej godziny tygodniowo. Ponadto dla bardziej zainteresowanych filozofią oraz dla „olimpijczyków”, bez względu na poziom klasy, istnieje koło filozoficzne, również przez jedną godzinę w tygodniu. W zajęciach tych biorą udział także ci uczniowie klas trzecich, którzy wybrali filozofię jako przedmiot maturalny. Tematyka koła filozoficznego obejmuje w bieżącym roku szkolnym m. in.: studiowanie wybranych i ciekawych tekstów źródłowych z zakresu filozofii starożytnej, średniowiecznej, nowożytnej i współczesnej; uczestnictwo w wykładach, pogadankach i prelekcjach o tematyce filozoficznej; przygotowanie różnych form wypowiedzi (pisemnych i ustnych) na tematy filozoficzne w związku z olimpiadą lub sesją popularnonaukową; zapoznawanie się z bibliografią dotyczącą różnych problemów i zagadnień filozoficznych.

Wspomniany wcześniej autorski program nauczania filozofii zawiera kilka tematycznych działów, które, moim zdaniem są niezbędne w nauczaniu filozofii. Są w nim zagadnienia propedeutyczne, wchodzące w zakres tradycyjnego „wstępu do filozofii”, dające ogólny pogląd na istotę, przedmiot, koncepcje oraz miejsce filozofii w kulturze. Drugą część programu stanowią poglądy, kierunki i postaci z dziejów filozofii starożytnej, średniowiecznej, nowożytnej i współczesnej w ujęciu historycznym. Ponadto program zawiera elementy logiki, retoryki i erystyki, zagadnienia i problemy filozoficzne, występujące w dzisiejszych czasach, zwłaszcza na polu kultury i etyki. Ostatnie zagadnienia potraktowane są fakultatywnie, aby lepiej można było je dostosować do problemów bieżących.

Od wielu lat dość dużym zainteresowaniem uczniów naszej Szkoły cieszy się Olimpiada Filozoficzna. W latach wcześniejszych sukcesy w tej olimpiadzie odnosili Maria Mach i Adrian Kuźniar. Od piętnastu lat, czyli od czasu wprowadzenia filozofii jako przedmiotu nauczania w roku szkolnym 1997 / 98, tj. od X Olimpiady Filozoficznej zwiększyła się znacząco liczba uczniów,

uczestniczących w zawodach szkolnych i okręgowych, spośród których trzy-nastu reprezentantów wzięło udział w zawodach centralnych. W ścisłej krajowej czołówce, czyli jako uczestnicy bądź finaliści zawodów szczebla centralnego znaleźli się: Barbara Dąbek, Jan Kulig, Monika Malec, Angelika Marzec, Klaudia Marzec, Edyta Pałczyńska, Monika Proszak, Zofia Rzepka i Zuzanna Szybisty. W 2006 roku na XVII Olimpiadzie Filozoficznej Jan Kulig uzyskał tytuł laureata. Te sukcesy uczniów przyczyniły się do pozytywnej opinii o Szkole i o nauczaniu filozofii, wyrażonej przez Przewodniczącego Komitetu Okręgowego OF w Rzeszowie⁴.

Uczniowie bardziej zainteresowani filozofią, członkowie koła zainteresowań i „olimpijczycy” mają też możliwość uczestniczyć w prawdziwych wykładach, prelekcjach i dyskusjach filozoficznych poprzez udział w obradach „Tygodnia Filozoficznego KUL”. Od wielu bowiem lat Koło Filozoficzne Studentów KUL Jana Pawła II organizuje sympozja naukowe pod tą nazwą. W marcu ubiegłego roku odbył się już 54. Tydzień Filozoficzny pod hasłem „Wielkie pytania etyki”, w którym uczestniczyło siedmioro „adeptów” filozofii z naszej Szkoły. W ciągu trzech dni wzięli oni udział w wykładach głoszonych przez profesorów filozofii z różnych ośrodków akademickich, uczestniczyli w dyskusjach filozoficznych po każdym wykładzie oraz w debacie na temat uczuć moralnych. Dodatkowo uczniowie mieli okazję zapoznać się z Uczelnią, zwiedzić okolicznościową wystawę publikacji, uczestniczyć w spektaklu Antyгона w wykonaniu studentów Retoryki Stosowanej KUL. Takie wyjazdowe lekcje filozoficzne i kulturoznawcze organizują już od dziesięciu lat; ciągle cieszą się one dużym zainteresowaniem wśród uczniów. Uczą bowiem kultury dyskusji, sposobu wygłaszania referatu, zachowania wobec oponenta, dyscypliny wypowiedzi; są więc praktycznymi lekcjami logiki, retoryki, erystyki.

Każdy rok nauki filozofii kończymy uczniowską, filozoficzną sesją popularnonaukową, podczas której uczniowie wygłaszają najlepsze z opracowanych referatów na określony wcześniej temat. Przygotowują te referaty samodzielnie lub podczas zajęć koła filozoficznego. Dzięki wspomnianym wyjazdom do Lublina i uczestnictwie w sympozjach i spotkaniach, łatwiej jest im przygotować taką szkolną sesję od strony merytorycznej i organizacyjnej.

⁴ Por. P. Paczkowski, *Kilka uwag o Olimpiadzie Filozoficznej w Okręgu Rzeszowskim*, w: *Olimpiada Filozoficzna*, Warszawa, nr 35 / 2008, s. 142.

Edukacja filozoficzna na lekcjach języka polskiego

Od wielu lat uczę języka polskiego i wiedzy o kulturze. Edukację filozoficzną prowadzę od niedawna – ten przedmiot jest nauczany w naszej szkole dopiero od trzech lat, tylko w klasie o profilu dyplomatycznym i to w minimalnym wymiarze (1 godzina tygodniowo w II i III klasie). Jestem więc raczej sympatykiem filozofii niż specjalistką od jej nauczania (mimo pełnych kwalifikacji). Z olimpijczykami z filozofii pracuję jednak z sukcesami od kilkunastu lat, a warto przypomnieć, że gratyfikacja dla najlepszych z nich w postaci 100% na egzaminie dojrzałości obowiązuje od niedawna. To dowód na to, że dla ucznia nie zawsze liczą się wymierne korzyści; przygoda z filozofią to myślenie na własny rachunek, szansa na świadome kreowanie dojrzałej osobowości.

Jak uczyć filozofii? Jedna godzina edukacji filozoficznej w tygodniu to filozofia od święta; stwarza to dziwną sytuację – wprowadzać pojęcia, analizować tekst źródłowy, przeprowadzać sprawdzian (konieczność sklasyfikowania uczniów), czy – zgodnie z oczekiwaniami uczniów – dyskutować na tematy egzystencjalne? Szansą są lekcje języka polskiego i wiedzy o kulturze. Nie ma zresztą przedmiotu, podczas nauczania którego nie można wprowadzić kontekstu filozoficznego – szczególnie uprzywilejowana wydaje się być matematyka (np. elementy logiki), fizyka (np. refleksja o czasie przed i po Newtonie) czy historia (np. utopizm, koncepcje społeczeństwa i państwa). Marzyłabym więc o korelacji edukacji filozoficznej z różnymi przedmiotami.

Myślę, że edukacji filozoficznej nie można zamknąć w szufladzie z napisem „Historia filozofii”. Trzeba uczyć jej raczej metodą pytań niż odpowiedzi, eksperymentu i dyskusji niż akademickiego wykładu. Warto wnikliwie analizować krótkie fragmenty tekstów źródłowych. Czasem przyda się np. rys biograficzny, anegdota czy aforyzm. Czasem inspirujące dla ucznia są ćwiczenia leksykalne (np. byt, bycie, bytowanie, egzystencja, istnienie...). Zdecydowanie lepiej rozważania o uniwersaliach rozpocząć wierszem-pretekstem Cz. Miłosza pt. „Srocość”, a haiku potraktować jako fenomenologię w poetyckim wydaniu. Na takiej bazie można wprowadzać konieczne pojęcia. Niewarto także, wg mnie, zamykać się w jednym kręgu kulturowym czy osobno traktować różne tradycje – raczej zestawiać, porównywać filozofię Zachodu i Wschodu,

np. przy motywie leśmianowskiej próżni. Czytanie ze zrozumieniem można doskonalić na tekstach filozoficznych (choćby B. Baczki, B. Skargi, L. Kołakowskiego czy J. Tischnera). Jestem raczej zwolenniczką chronologicznego ujęcia tematyki literacko-filozoficznej z uwzględnieniem rekapitulacji, kontynuacji, polemik i reinterpretacji w innych epokach.

Jak zainteresować uczniów Olimpiadą Filozoficzną? Wyłanianie przyszłych olimpijczyków odbywa się zupełnie intuicyjnie – najczęściej właśnie podczas lekcji języka polskiego. Celne pytanie, nietypowe skojarzenie, odważna hipoteza zdradzają ucznia poszukującego czegoś więcej, niż wymaga program nauczania. Najbardziej zainteresowani opanowują terminologię *stricte* filozoficzną podczas zajęć dodatkowych (np. Indywidualny Tok Nauki) i wielu niesformalizowanych godzin poświęconych uczniom. Być może najważniejszy – choć nie spektakularny – jest pierwszy etap Olimpiady Filozoficznej. Odkrycie, zachęta, mobilizacja, wspólna praca ucznia i nauczyciela owocują umiejętnością myślenia, szukania odpowiedniej literatury podmiotu i przedmiotu, pisania eseju...

W ten sposób na lekcjach języka polskiego (w klasach o humanistycznym nachyleniu jest ich 7 tygodniowo) mimochodem, bezboleśnie wprowadzam filozofię. Literatura i filozofia nigdy się nie wykluczały ani nie stały obok siebie – teksty Platona, Pascala, Camusa znajdziemy na kartach i historii filozofii, i literatury... To nie kompleksy względem siebie, ale odwrotnie – wzajemna fascynacja zdecydowały o powinowactwie dziedzin, zresztą – jak mawiał Heidegger – „poezja i filozofia poszukują tego samego”. Literatura piękna w szlachetny sposób popularyzuje wiedzę filozoficzną, a kontekst filozoficzny ma dla funkcjonowania tekstu literackiego znaczenie pierwszorzędne. Analiza i interpretacja nie może pominąć milczeniem wzajemnych relacji zachodzących pomiędzy tekstem kultury a myślą filozoficzną. Właściwe pojmowanie zjawisk literackich i kulturowych wymaga wprowadzenia w proces nauczania funkcjonalnie dobranych kontekstów filozoficznych – co nie jest sprawą prostą (ach, te bryki, które z uporem wmawiają, że Dostojewski przy kreacji Raskolnikowa wykorzystał filozofię Nietzschego...).

Wprowadzanie wątków filozoficznych przy interpretacji utworu literackiego nie powinno więc posiadać waloru autotelicznego, lecz powinno iść w parze z filologiczną analizą semantycznej i stylistycznej warstwy dzieła, tak aby funkcjonowanie myśli filozoficznej zostało dostrzeżone na wszystkich płaszczyznach artystycznej organizacji tekstu. Te argumenty potwierdzają myśl, że literatury i filozofii nie należy uczyć oddzielnie – to sztuczny podział.

Najważniejszym celem, do którego powinna dążyć edukacja i literacka, i filozoficzna, nie jest poznanie najważniejszych nazwisk, nurtów czy pojęć. To wręcz nudne i nie wywołuje błysku zainteresowania. Tak nauczana filozofia jest zwyczajnie martwa. Filozofia to sposób myślenia, stała obecność refleksji egzystencjalnej – to po prostu inna jakość życia wewnętrznego. Wprowadzona dzięki pośrednictwu dzieł literackich powinna dostarczyć uczniom narzędzi i metod do „opisu” zewnętrznego i subiektywnego świata, analizy współczesnych zjawisk, wydawania sądów o ludzkiej kondycji i egzystencji oraz twórczej polemiki. Przypomina mi się w tym momencie fragment listu Z. Herberta do prof. H. Elzenberga: „Czego ja właściwie szukam w filozofii? Szukam wzruszeń. Mocnych wzruszeń intelektualnych (...) Wolę przeżywać filozofię niż ją wysiadywać jak kwoka.”

Moje doświadczenia usystematyzowałam w publikacjach: *Związki literatury i filozofii. Propozycje zajęć z języka polskiego* i *Kilka lekcji języka polskiego*. Druga pozycja zawiera scenariusze lekcji oraz teksty i pytania do czytania ze zrozumieniem, ściśle łączące literaturę i filozofię.

Mam nadzieję, że moje pomysły lekcji dostarczają „wzruszeń intelektualnych” przynajmniej kilku uczniom... Poniżej prezentuję przykładowe, ale autentyczne scenariusze lekcji języka polskiego z wykorzystaniem wątków filozoficznych.

Temat: Ideały i literatura Oświecenia – aktualne czy anachroniczne?

Uwagi: Lekcja w klasie I (2 godziny) o charakterze (częściowo) rekapitulacji jest uporządkowaniem refleksji nad wybranymi systemami filozoficznymi XVIII wieku, koncepcjami i motywami literackimi. Prowokuje ucznia do zastanowienia się nad aktualnymi, uniwersalnymi i anachronicznymi ideałami Oświecenia.

Metody: praca z tekstem, praca w grupach, dyskusja, heureka

Teksty kultury:

- wybrany słownik filozoficzny (hasło: teodycea, optymizm antropologiczny, wolterianizm, libertynizm, sceptycyzm epistemologiczny...),
- J. J. Rousseau *Umowa społeczna* (fragment)
- J. Locke *Listy o tolerancji* (fragment)
- Monteskiusz *O duchu praw* (fragment)
- Wolter *Kandyd, czyli optymizm* (fragment o Eldorado)

- I. Krasicki *Przypadki Mikołaja Doświadczyńskiego* (fragment o Nipu)
- L. Kołakowski *Wielka encyklopedia filozofii i nauk politycznych* (wybór), *13 bajek z królestwa Lajlonii* (wybór)
- Cz. Miłosz *Do Jonatana Swifta, Zakłęcie*
- Zb. Herbert *Pan Cogito opowiada o kuszeniu Spinozy, Ostatnie dni Kanta*
- B. Baczek *Hiob, mój przyjaciel* (fragment pt. *Kandyd – zakazane książki, nielegalny śmiech*)

Organizacja lekcji:

1. Faza wstępna

Oświecenie jako epoka sprzeczności: „Między fascynacją rozumem a wątpliwościami. Między optymizmem a sceptycyzmem” (K. Mrowcewicz). Argumenty uczniów i dyskusja (np. teodycea, optymizm antropologiczny J. J. Rousseau, sceptycyzm antropologiczny Hobbesa, wolterianizm, liberteryzm).

2. Faza realizacyjna

- „Świat poprawiać – zuchwałe rzemiosło” – wybrane utopie i propozycje organizacji społeczeństwa oraz reform. Praca w grupach z fragmentami tekstów np.: J. J. Rousseau (*Umowa społeczna*), J. Locke’a (np. *Listy o tolerancji*), Monteskiusza (*O duchu praw*), Woltera (*Kandyd, czyli optymizm*), I. Krasickiego (*Przypadki Mikołaja Doświadczyńskiego* – fragment o Nipu). Ocena tych ideałów w formie dyskusji.
- O kogo chodzi? Zaprezentowanie w formie zagadek zabawnej „encyklopedii” L. Kołakowskiego (odnoszącej się do filozofów XVIII w.).
- Wątpliwości i krytycyzm współczesnych względem ideałów Oświecenia. „Oświecenie, wynosząc człowieka do godności potencjalnie wszechmocnego Stwórcy, zdegradowało go w rzeczywistości do poziomu zwierzęcego; odróżnienie dobra od zła zastąpiły kryteria utylitarne. (...) Kult rozumu zwraca się przeciwko religii. Czy racjonalizm i empiryzm (np. D. Hume’a) nie prowadzą do nihilizmu [poznawczego]?”. Komentarze uczniów i argumenty mogące poprzeć wątpliwości i uwagi krytyczne L. Kołakowskiego.
- Nawiazania, polemiki i reinterpretacje – poeci XX w. wobec ideałów i filozofii Oświecenia – praca w grupach. Każda grupa analizuje wylosowany wiersz:

Cz. Miłosz *Do Jonathana Swifta*

Cz. Miłosz *Zakłęcie*

Zb. Herbert *Pan Cogito opowiada o kuszeniu Spinozy*

Zb. Herbert *Ostatnie dni Kanta*

3. Faza podsumowująca – na czym polega aktualność ideałów Oświecenia (gatunki, idee, motywy)? Które propozycje, konwencje i utwory są anachroniczne? Uporządkowanie różnych wątków i argumentów, które pojawiły się w trakcie lekcji.

Zadanie domowe

- Czytanie ze zrozumieniem fragmentu tekstu B. Baczk *Kandyd – zakazane książki i nielegalny śmiech*.
- Współczesna bajka filozoficzna to spadek po Oświeceniu... Jest ona połączeniem cech tradycyjnej bajki z powiastką filozoficzną. L. Kołakowski napisał *13 bajek z królestwa Lajlonii*. Wybierz jedną z nich i w minieseju zapisz swoje skojarzenia, refleksje filozoficzne, kulturowe i psychologiczne (każdy uczeń otrzymuje ksero 3 bajek wraz ze wskazówkami pomocniczymi w formie pytań).

Temat: „Proste rachunki”(?!), czyli utopiści na kartach powieści

F. Dostojewskiego

Uwagi: Lekcja (2 godziny) w klasie II, dla której bazą jest *Zbrodnia i kara* (lektura na poziomie podstawowym). Jest to propozycja odczytania teorii i czynu Raskolnikowa w kontekście utopizmu, która to idea zaprzętała myśl F. Dostojewskiego. Ta problematyka została poszerzona przez analizę postaw i pomysłów innych utopistów na kartach powieści rosyjskiego pisarza. Gdzie tkwi błąd utopizmu i dlaczego szlachetne cele utopii kolidują z niemoralnymi środkami jej realizacji? Odpowiedź na to pytanie powinni znaleźć uczniowie podczas rozważań w czasie lekcji.

Metody: praca z tekstem, dyskusja, heureka, elementy wykładu

Teksty kultury:

- wybrany słownik filozoficzny (hasło: utopia, utopizm, kazuistyka, sofizmaty, utylitaryzm, makiawelizm)
- F. Dostojewski *Zbrodnia i kara*
- G. W. F. Hegel *Wykłady z filozofii dziejów. Wstęp* (fragment o bohaterach i kamerdynerach)
- F. Dostojewski *Biesy* (fragment)
- F. Dostojewski *Bracia Karamazow* (fragment)
- A. Camus *Człowiek absurdalny*

- K. R. Popper *Nędza historycyzmu* (fragment o różnicy między utopizmem a reformami)
- J. Szacki *Spotkania z utopią* (fragment o „utopii polityki”)

Organizacja lekcji:

1. Faza wstępna – „istnieją dwie kategorie ludzi”, czyli teoria Raskolnikowa i jej źródła: makiawelizm, socjalizm, utylitaryzm, być może heglizm – analiza fragmentu tekstu Hegla o bohaterach i kamerdynerach (*Wykłady z filozofii dziejów. Wstęp*).

2. Faza realizacyjna

- Raskolnikow, czyli utopista po raz pierwszy...
- „Jedna śmierć za sto żywotów – przecież to prosty rachunek”(?!). W tym kontekście uczniowie rozważają cel Raskolnikowa i środki zastosowane do jego realizacji. Czy cel uświęca środki?
- Parę pytań do Raskolnikowa (uczniowie w formie pytań wykazują błędy w teorii Raskolnikowa, wprowadzanie pojęć: kazuistyka, sofizmaty).
- Szigalew – bohater *Biesów*, czyli utopista po raz drugi... Analiza projektów bohatera i ich źródeł (interpretacja fragmentu powieści). Pojęcie szigalewszczyzny.
- Rola P. Wierchowieńskiego, czyli wykonawcy pomysłów Szigalewa.
- Kto zawinił – projektodawca czy wykonawca?
- Iwan Karamazow, czyli utopista po raz trzeci... Analiza poglądów bohatera na podstawie wybranego fragmentu powieści (np. rozmowa z Aloszą przed zaprezentowaniem mu *Legandy o Wielkim Inkwizytorze*).
- W formie dyskusji próba odpowiedzi na następujące pytanie: Dlaczego Iwan Karamazow nie akceptuje świata? Dlaczego odrzuca pokusę utopii? Co oznacza jego gest „oddaję bilet”?
- Analiza i interpretacja fragmentu eseju A. Camus *Człowiek absurdalny* o Iwanie Karamazowie.
- Kto zawinił? – Iwan (teoretyk, szlachetny utopista) czy Smierdiakow (prymitywny lokaj)?

3. Faza podsumowująca

- Co łączy Raskolnikowa, Szigalewa i Iwana Karamazowa?
- Czy utopizm bohaterów Dostojewskiego ma romantyczne źródła (np. prometeizm, faustyzm)?
- Kim są utopiści? To uzurpatorzy, zbrodniarze czy idealiści? Warto wprowadzić kategorię winy wg klasyfikacji K. Jaspersa: wina kryminalna, polityczna, moralna i metafizyczna.

- Co zamiast utopii, która wynika z chęci poprawy świata, a przynosi cierpienia i zbrodnię? Rozważania nad propozycją K. R. Poppera – odczytanie i analiza fragmentu *Nędzy historycyzmu*.

Zadanie domowe

Czytanie ze zrozumieniem tekstu J. Szackiego *Spotkania z utopią* (fragment o „utopii polityki”).

Temat: „Zło jest banalne” – geneza i cechy „osobowości totalitarnej”.

Uwagi: Lekcja w klasie III (2 godziny). Bazą do analizy przyczyn, cech, skutków „osobowości totalitarnej” jest lektura *Rozmów z katem* K. Moczarskiego. Inne teksty są komentarzem i uzupełnieniem problemu.

Metody: elementy wykładu, analiza tekstów, dyskusja, heureka

Teksty kultury:

- K. Moczarski *Rozmowy z katem*
- A. Kępiński *Rytm życia* (fragment *Z psychopatologii nadludzi*)
- H. Arendt *Eichmann w Jerozolimie* (fragment), *Korzenie totalitaryzmu* (fragment o sojuszu inteligencji i motłochu)
- W. Szymborska *Pierwsza fotografia Hitlera*
- R. Höss *Autobiografia R. Hössa* (fragmenty)
- J. Tischner *Jak żyć* (fragment o typach sumienia)
- L. Kołakowski *O sumieniu*
- J. Ortega y Gasset *Bunt mas* (fragment o cechach człowieka masowego)
- G. Le Bon *Psychologia tłumu* (fragment)
- E. Fromm *Ucieczka od wolności* (fragment)

Organizacja lekcji:

1. Faza wstępna

J. Stroop jako „osobowość totalitarna” (wg T. Adorno „osobowość autorytarna”) – cechy i przykłady na podstawie *Rozmów z katem* (uwagi o pochodzeniu, wychowaniu, nauce, karierze, charakterze J. Stroopa).

2. Faza realizacyjna

- psychologia na temat genezy „osobowości totalitarnej” – referowanie fragmentów (wcześniej skserowanych i przeczytanych przez uczniów) dzieła A. Kępińskiego pt. *Rytm życia* dotyczących sylwetki psychologicznej R. Hössa (np. anankazm, mysofobia, nerwica dyrektorska, samotnienie w dzieciństwie, brak poczucia humoru...);

- wyjaśnienie terminu „życie [lub osobowość] z drugiej ręki”, porównanie tej metafory ze sformulowaniem E. Fromma: „człowiek o orientacji odbiorczej”;
- „Czyny były potworne, natomiast ich sprawca był zupełnie zwykły i banalny, ani straszny, ani demoniczny” – interpretacja słów H. Arendt o ludobójcy A. Eichmannie;
- „etyka maluczkich” – jak A. Eichmann wypaczył etykę I. Kanta? Dlaczego filozofia w rękach prostaków może być niebezpieczna? (analiza fragmentu eseju H. Arendt *Eichmann w Jerozolimie*);
- „A któż to jest ten dzidzius w kaftaniku / Toż to mały Adolfeke, syn państwa Hitlerów” – analiza wiersza W. Szymborskiej i próba odpowiedzi na pytanie (w świetle także powyższych rozważań), czy J. Stroop, R. Höss, A. Eichmann to urodzeni mordercy czy „osobowości totalitarne”?
- „Musiałem” (!) – czy „osobowość totalitarna ma sumienie? – fragment *Autobiografii* R. Hössa oraz fragment tekstu J. Tischnera *Jak żyć* zawierający typologię sumienia i L. Kołakowskiego *O sumieniu*;
- sojusz inteligencji i motłochu – jaki czynnik prócz prymitywnej osobowości i wychowania miał wpływ na ukształtowanie „osobowości totalitarnej”? – analiza fragmentu dzieła H. Arendt *Korzenie totalitaryzmu* o winie inteligencji;
- „człowiek masowy” jako podatny grunt dla ideologii totalitarnej – analiza fragmentu dzieła J. Ortegi y Gasset *Bunt mas*;
- rola psychologii tłumu – interpretacja wybranego fragmentu dzieła G. Le Bona *Psychologia tłumu* lub (i) E. Fromma *Ucieczka od wolności*;
- rola propagandy (przykłady z *Rozmów z katem*, wprowadzenie terminu LTI).

3. Faza podsumowująca

- jakie czynniki stanowią genezę „osobowości totalitarnej”? Uporządkowanie czynników psychologicznych, społecznych, ekonomicznych, politycznych i propagandowych;
- interpretacja słów H. Arendt *zło jest banalne* w świetle rozważań.

Zadanie domowe

Rozważ słowa A. Szczypiorskiego: „Dla osobowości totalitarnych charakterystyczne jest pilne zainteresowanie problematyką cnót (np. cnoty germańskie) a nie problematyką wartości. (...) [To zainteresowanie wynika] z najbardziej morderczego rodzaju zła, czyli pragnienia doskonałości”.

Temat: Unde malum? – literatura i filozofia o genezie i istocie zła

Uwagi: Lekcja w klasie maturalnej (2 godziny) o charakterze rekapitulacji z wprowadzeniem nowych tekstów. Powinna być przeprowadzona przy udziale uczniów, którzy krótko referują koncepcję zła w wybranych systemach filozoficznych i dziełach literackich. Uczniowie wcześniej otrzymują kserokopie wybranych tekstów. Ich zadaniem jest twórcze przeczytanie źródeł, znalezienie literackich kontekstów, próba objaśnienia niezbędnych terminów. Pozostałe teksty były już omówione na lekcjach w klasie I – III (w tekstach kultury podaję tylko te nowe).

Metody: minireferaty uczniów, praca z tekstem, praca w grupach, dyskusja, heureka, elementy wykładu

Teksty kultury:

- wybrany słownik filozoficzny (hasła: manicheizm, zło, augustynizm, teodycea, egzystencjalizm, filozofia tragedii...)
- Cz. Miłosz *Do Pani Profesor w obronie honoru kota i nie tylko, Zniewolony umysł* (wybrany portret pisarza), *Unde malum*
- F. Nietzsche *Narodziny tragedii* (fragment o Edypie)
- L. Kołakowski *Bóg bawi się Hiobem*
- L. Szestow *Ateny i Jerozolima* (wybrany fragment o odrzuceniu rozumu i paradoksie wiary)
- R. Caillois *Żywioł i ład* (fragment *Maska i trans*)
- T. Różewicz *Unde malum*

Organizacja lekcji:

1. Faza wstępna – „dobry Bozia”?!

- Cz. Miłosz *Do Pani Profesor w obronie honoru kota i nie tylko* – wiersz-pretekst do rekapitulacji i prowokacja do dyskusji na temat genezy i istoty zła.

2. Faza realizacyjna

- geneza i istota zła w różnych systemach filozoficznych – seminarium uczniowskie;
 - a) „Zło wynika z niewiedzy” (Sokrates)
 - b) Świat to pole walki dwóch sił: dobra i zła (manicheizm)
 - c) „Zło jest brakiem Boga” (augustynizm)
 - d) „Żyjemy na najlepszym z możliwych światów” (teodycea kontra deizm i polemika Woltera)

e) „Człowiek rodzi się wolny i dobry z natury” (kultura źródłem zła)

f) „Żyjemy na najgorszym z możliwych światów” (Schopenhauer)

g) absurd świata, czyli egzystencjalizm

- bohaterowie literaccy wobec zła – seminarium uczniowskie;

a) Hiob, Edyp, Józef K. – różne interpretacje zła-cierpienia i jego przyczyn wg fragmentów tekstów L. Kołakowskiego (*Bóg bawi się Hiobem*), Fr. Nietzschego (*Narodziny tragedii* – fragment o Edypie), L. Szestowa (filozofia tragedii – analiza fragmentu dzieła pod tytułem *Ateny i Jerozolima* o odrzuceniu rozumu i paradoksie wiary).

b) „Nie dość ci, żeś potworzył mnie, szkapę i wołka / Jeszcześ musiał zmaistrować Dusiołka” czyli Bóg jako rzemieślnik. Analiza etymologiczna neologizmu „potworzyć”.

c) Makbet, Wielki Inkwizytor, Szigalew, Stroop – zło wiąże się z władzą i uzurpacją.

d) Zło jako skutek determinizmu historycznego – K. Wallenrod („Stokroć przekłeta godzina / w której od wrogów zmuszony chwycę się tego sposobu”), pokolenie Kolumbów („Nas nauczono. Nie ma sumienia”), wybrany portret pisarza ze „Zniewolonego umysłu” Cz. Miłosza.

e) „Dżuma – to życie, ot i wszystko” – różne postawy bohaterów wobec zła, propozycja heroizmu tragicznego.

f) „Bez kultury żyć nie możemy (...), bo byśmy pożarli jedni drugich” (B. Skarga). *Władca much* W. Goldinga, czyli polemika z J. J. Rousseau. Metafora maski – interpretacja wg fragmentu eseju R. Callios *Żywioł i ład*.

3. Faza podsumowująca – wykład nauczyciela podkreślający dwa rodzaje zła: zło-doznanie (zło metafizyczne) i zło-czynienie (zło moralne). Konkluzją jest spór Cz. Miłosza i T. Różewicza w postaci wierszy o identycznym tytule *Unde malum*. Ich odczytanie oraz interpretacja może być twórczą pointą lekcji.

Zadanie domowe

W świetle *Mistrza i Małgorzaty* M. Bułhakowa rozważ słowa z *Fausta* – „Jam jest częścią tej siły, która wiecznie zła pragnąc, wiecznie dobro czyni”.

Ostatnie pięć lat Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej

Ostatnie lata naszego uczestnictwa w Międzynarodowej Olimpiadzie Filozoficznej upłynęły pod znakiem sukcesów, ale i wyzwań. Od 2008 roku do roku 2010 zdobywaliśmy na MOF z regularnością wręcz zastanawiającą srebrne medale. Najpierw, w Rumunii bliski triumfu (do zwycięstwa zabrakło 0,5 punktu) był Michał Godziszewski, w tamtym czasie uczeń I LO w Łodzi. W kolejnej edycji, mającej miejsce w Finlandii, drugie miejsce zajęła Eliza Tymińska, ówczesna uczennica XIV LO we Wrocławiu. W 2010 roku, w organizowanej przez Greków Międzynarodowej Olimpiadzie Filozoficznej, Kacper Kowalczyk z I LO w Radomiu o mały włos byłby wygrał. W tym momencie wydawało się, że reprezentanci Polski są jednymi z najmocniejszych merytorycznie, gdyż corocznie udawało im się konkurować o najwyższe pozycje, nigdy nie wracali bez żadnych nagród. Niestety ostatnie dwa lata, kiedy to nie udało się naszym reprezentantom zdobyć żadnych nagród ani wyróżnień, kazały zmienić tę opinię i zmusiły nas, organizatorów do większego zaangażowania się w proces przygotowania do uczestnictwa w Międzynarodowej Olimpiadzie Filozoficznej.

Przypomnijmy, że MOF stanowi konkurs jednego eseju, pisanego w języku obcym dla uczestnika (angielskim, francuskim, niemieckim lub hiszpańskim od 2011 roku) na temat, który stanowi cytat. Prace oceniane są w trzystopniowej procedurze, która stopniowo wyłania kilka najlepszych prac. Każda praca sprawdzana jest przez kilku jurorów. Na ostatnim etapie każda praca czytana jest przez każdego jurora.

Kryteria oceny promują prace oryginalne, prezentujące autorskie stanowisko autora, z widocznie zarysowaną linią argumentacyjną ... oraz te uporządkowane tytułowanymi częściami. Esej pomimo tego, iż wydaje się być formą niezwykle pojemną, poddaje się jednak dość klarownym kryteriom oceny, które pozwalają przynajmniej oddzielić dobry od złego eseju. Esej musi mieć zarysowaną myśl przewodnią, spajającą poszczególne fragmenty w całość, zakotwiczenie w problematyce ściśle filozoficznej, formalnie poprawne i obdarzone mocą perswazyjną argumenty. Resztę stanowi właściwy

dobór przykładów z dziedziny filozofii, kultury czy polityki oraz poprawny język.

Ostatnie dwa lata pokazały, że nasi kandydaci dysponują dużą wiedzą z zakresu historii filozofii, jednakże brakuje im umiejętności pisania esejów filozoficznych. Zapewne jedną z przyczyn tego stanu rzeczy jest forma matury, która wymaga wpisania się w określony klucz interpretacyjny, nie sprzyjający rozwijaniu kompetencji filozoficznych, wymagających wszak dużej dozy otwartości i twórczego podejścia do problemu. Inną przyczyną może być spadający poziom kompetencji pisarskich w ogóle. Jakkolwiek by przyczyny tego problemu nie diagnozować, faktem pozostaje, że wśród finalistów krajowej OF dostrześliśmy w ostatnich latach deficyt umiejętności, wymaganych w trakcie MOF. W związku z czym w XXV edycji Olimpiady Filozoficznej wprowadziliśmy pewne innowacje, dotyczące kryteriów oceniania prac pisemnych etapu okręgowego, które zostały dostosowane do kryteriów obowiązujących na Międzynarodowej Olimpiadzie Filozoficznej. Jakkolwiek na ewentualny pozytywny wpływ tych zmian na sposób przygotowania naszych kandydatów do MOF należy zapewne jeszcze poczekać, niezmiennie mamy nadzieję na sukces w trakcie najbliższych zawodów w Danii.

O jeszcze jednej istotnej zmianie, jaka zaszła w Międzynarodowej Olimpiadzie Filozoficznej, należy jeszcze wspomnieć. Otóż wyraźnie zwiększyła się liczba krajów uczestniczących w tym przedsięwzięciu. Pięć lat temu w MOF uczestniczyło 23 krajów. W zeszłym roku było to już 40 państw. Ma to dwie poważne konsekwencje. Po pierwsze, Międzynarodowa Olimpiada przypomina w coraz większym stopniu wielką wielokulturową fiestę. Młodzi ludzie z różnych zakątków świata mogą poznać się nieco lepiej i nawiązać bliższe kontakty. Obserwując ich entuzjazm, zaangażowanie i wzajemną ciekawość, trudno odeprzeć myśl, że nie ma lepszej inwestycji w naszą wspólną przyszłość. Po drugie, organizacja MOF staje się niezwykle poważnym przedsięwzięciem. Ugoszczenie delegacji z 40 krajów wymaga zorganizowania dużych pieniędzy, co w sytuacji kryzysu ekonomicznego stanowi nie lada wyzwanie. Podnosi to kwestię alternatywnych sposobów finansowania tego przedsięwzięcia. Jest to problem trudny, wymagający podjęcia ważkich decyzji, ale, jak sędzę, w opinii nas wszystkich – osób zaangażowanych w prace związane z organizacją MOF – nieodzowny dla dalszego rozwoju idei olimpijskiej.

Olimpiadzie towarzyszy wielu przyjaciół, wśród których znaczące miejsce zajmują znakomite Polskie Wydawnictwa, m.in. Wydawnictwo Literackie, Wydawnictwo Znak, Aletheia, Eneteia, Semper, a przede wszystkim PWN. Dziękując Im wszystkim za wiele wspaniałych nagród książkowych dla naszych Laureatów i ich Nauczycieli, publikujemy dzisiaj sylwetkę najstarszego i największego wydawcy naukowego w Polsce (przyp. red.).

PWN

PWN jest najstarszym i największym wydawcą w Polsce. Od początku najważniejszym celem wydawnictwa było udostępnianie czytelnikom najwyższych prac naukowych autorów polskich i zagranicznych. Pierwszą dużą inicjatywą była najsłynniejsza i największa w Polsce seria wydawnicza: Biblioteka Klasyków Filozofii. BKF to ważne i wyjątkowe teksty, kultura językowa i erudycyjna, potężny ładunek wiedzy i staranne opracowanie – zwłaszcza dziś są to rzeczy nie do przecenienia. Jak pisze Leszek Kołakowski: „miała udostępnić czytelnikowi polskiemu przekłady ważniejszych dzieł filozofii światowej od starożytności poczynając. Była to jedna z tych inicjatyw kulturalnych, które cała polska społeczność akademicka powitała natychmiast i bez żadnych zastrzeżeń gotowością do współpracy. [...] Praktycznie wszyscy filozofowie polscy przyczynili się do tej pracy jako przekładcy, redaktorzy, autorzy komentarzy i wstępów. Tym, którzy sami nie uczestniczyli w takich zajęciach, niełatwo przedstawić ogrom trudu, jakiego wymagało wydanie stu kilkudziesięciu tomów dzieł filozoficznych, tłumaczonych z wielu języków, opatrzonych mnóstwem historycznych, filologicznych i filozoficznych komentarzy”. W serii ukazują się prace myślicieli reprezentujących różne epoki, kultury, obszary językowe, nurty i kierunki, a jej adresatami są nie tylko uczeni, wykładowcy i studenci, ale wszyscy miłośnicy filozofii. Nie można też zapominać o niezwykłej wartości kolekcjonerskiej i sentymentalnej, jaką zyskała seria, towarzysząc czytelnikom przez ponad 60 lat.

Przedłużeniem BKF-u we współczesność jest Biblioteka Współczesnych Filozofów. Ukazują się w niej dzieła autorów żyjących oraz zmarłych po wybuchu II wojny światowej, które jeszcze nie należą do klasyki w sensie ścisłym, ale już są dobrze znane w świecie i żywo dyskutowane, wyróżniają się spośród innych oryginalnością, propagują nowoczesne sposoby myślenia, inicjują

pewne ruchy umysłowe. Niekwestionowana wartość naukowa tych dzieł, ich znaczenie dla rozwoju polskiej kultury filozoficznej a nawet humanistycznej łączy się z bardzo starannym opracowaniem edytorskim.

Nowym przedsięwzięciem skierowanym do humanistów jest Seria Myśleć, która prezentuje książki oddające najbardziej nowoczesny sposób rozumienia filozofii. Są to dzieła, na najwyższym poziomie merytorycznym i pojęciowym, które łączą dwa przeciwne dążenia, charakterystyczne dla współczesnej nauki: podejście najbardziej specjalistyczne oraz podejście jednoczące, inter- i infradyscyplinarne. Seria jest odpowiedzią na zainteresowanie nowym stylem naukowego myślenia i filozofowania, reprezentowanym dziś w największym stopniu przez myślicieli francuskojęzycznych, ale też amerykańskich i niemieckich. Zaspokaja zapotrzebowanie na dzieła ważne, wybitne i trudne, które są zarazem absolutnie oryginalne, w jakiś sposób dziwne, intrygujące, nietradycyjne, czasem prowokacyjne, określane nawet jako „zwariowane”.

Oprócz filozofii PWN wydaje najważniejsze teksty polskie i tłumaczenia dzieł ze wszystkich dziedzin nauk, a mianowicie z nauk przyrodniczych (proponując od lat szczególnie bogatą ofertę z biologii i chemii, geografii, fizyki, matematyki i informatyki), nauk humanistycznych (filologia polska, filologie obce, historia oferująca największą w Polsce liczbę naukowych książek historycznych, historia sztuki), nauk społecznych (filozofia, socjologia, politologia, wyjątkowo rozbudowana psychologia i pedagogika) oraz nauk ekonomicznych. Oferta Wydawnictwa to oczywiście także podręczniki akademickie, polecane na wszystkich uczelniach w kraju, obejmujące ponad 1000 tytułów, dostępnych obecnie w sprzedaży.

Współpraca z wybitnymi autorami, tłumaczami i redaktorami to również naturalna kumulacja wiedzy i doświadczeń czysto językowych. Książki PWN-u zaczęły więc niejako mimochodem wyznaczać w Polsce standardy języka polskiego. Jednocześnie już na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych wydawnictwo opracowało pierwszy Wielki Słownik Języka Polskiego, a wkrótce kolejnych języków obcych. Słynna już jest Poradnia Językowa na stronie www.pwn.pl, do której każdy czytelnik może zwrócić się z wszelkiego rodzaju językowymi problemami i rozwiązać swoje wątpliwości dotyczące gramatyki, ortografii, frazeologii itd. Najciekawsze zagadki językowe są także publikowane na stronie.

Całość wiedzy była przez lata zbierana i systematyzowana w PWN-owskich encyklopediach. Każda polska rodzina korzystała przez pół wieku

z licznych małych lub wielotomowych leksykonów i encyklopedii. Ostatnie przedsięwzięcie encyklopedyczne zamknięto w 2005 roku – była to 30-tomowa *Wielka Encyklopedia PWN*, zawierająca 140 haseł, 15 tysięcy ilustracji i 700 map. Pracował nad nią zespół 100 redaktorów i 3000 autorów. Sięgającą na świecie kilkuset lat tradycję papierowych encyklopedii dzisiaj wypiera kultura Internetu, choć wciąż jeszcze wiele osób trzyma na półkach opasłe tomy, czy to ze względów sentymentalnych, czy z uwagi na ich swoiste piękno. Internauci zaś mogą korzystać z Portalu Wiedzy PWN, zawierającego encyklopedyczny serwis on-line (obok serwisu biznesowego, języków obcych i wspomnianej Poradni Językowej).

Wydawnictwo wkroczyło do sieci na dobre, proponując czytelnikom różne udogodnienia. Na stronie www.ksiegarnia.pwn.pl działa księgarnia internetowa. Można w niej obejrzeć wszystkie publikacje, dostępne obecnie w sprzedaży, przeczytać krótkie informacje na ich temat i zakupić książki ze specjalnym rabatem. Wydawnictwo rozwinęło też własnymi siłami ibuk, nowoczesną czytelną on-line, zawierającą ponad 1000 tytułów: książek, czasopism i publikacji obcojęzycznych. Można za niewielką opłatą wykupić dostęp do elektronicznej wersji książki lub jej wybranego fragmentu. Z ibuka korzystają także inni wydawcy (w tej chwili ponad 20), umieszczając w nim swoje tytuły, oraz wiele bibliotek i uczelni w całym kraju.

Czytelnik kochający szept papieru może więc obcować z ładnie i profesjonalnie wydаныmi książkami tradycyjnymi, pasjonat elektronicznych nowinek zaś – liczyć na nowe formy publikacji elektronicznych w czytelni internetowej ibuk.

Noty o autorach

A. Andrzejewski – doktorant IF UW

T. Dreinert – mgr, sekretarz KO OF w Katowicach

M. Gawin – dr, sekretarz PTF i KGOF

J.J. Jadacki – prof. dr hab. IF UW

J. Jarszak – mgr, sekretarz KO OF w Warszawie

B. Kalisz – mgr, redaktor BOF

M.K. Kraszewski – mgr, nauczyciel XIV LO w Warszawie

J. Krokos – ks dr hab. UKSW, wiceprzewodniczący KGOF

R. Kruk – mgr, nauczyciel I LO w Rzeszowie

B. Markiewicz – prof. dr hab. IF UW, przewodnicząca KGOF

M. Mylik – dr. hab. UKSW, przewodniczący KO OF w Skierniewicach

J. Niżnik – prof. dr hab. IFiS PAN, wiceprzewodniczący KG OF

H. Rarot – dr hab. UMCS, sekretarz KO OF w Lublinie

G. Sopolak – dr, sekretarz KO OF w Gorzowie Wlkp.

W. Stróżewski – prof. dr hab., przewodniczący PTF

J. Stuchliński – dr hab. UWP, przewodniczący KO OF w Warszawie

M. Szokalska-Kępka – mgr, sekretarz KO OF w Radomiu

B. Szymańska – prof. dr hab.

W. Szymczak – mgr, nauczyciel II LO w Gorzowie Wlkp.

K. Śleziński – dr hab. UŚ, przewodniczący, sekretarz KO OF w Bielsku-Białej

J. Toll – mgr, nauczyciel II LO w Opolu

K. Wójtowicz – prof. dr hab. IF UW

M. Zaręba – doktorantka IF UW

Z. Zdunowski – mgr, nauczyciel I i IV LO w Łodzi

Laureaci Krajowych Olimpiad Filozoficznych

XXI Olimpiada Filozoficzna (2008/2009): Jakub Charyło (I), Paweł Grad (I), Sonia Jaszczyńska (I), Paweł Kaczmarek (I), Anna Kawałko (I), Joanna Luc (I), Michał Nikodem (I), Alicja Rybkowska (I), Anna Ślezińska (I), Eliza Tymiańska (I), Krzysztof Tysza (I), Mateusz Wywiał (I), Mateusz Zienkiewicz (I), Dawid Zimoch (I), Klaudia Zwierzchowska (I), Michał Banacki (II), Paweł Kaczorowski (II), Ewa Mikulska (II), Piotr Młócek (II), Aleksander Trojanowski (II), Alena Yazykova (II), Marta Ćwietkowska (III), Maciej Fabian (III), Jędrzej Grodniewicz (III), Kacper Kowalczyk (III), Aleksandra Krogulska (III), Maciej Malinowski (III), Magdalena Skałba (III), Monika Woźniak (III); **XXII Olimpiada Filozoficzna (2009/2010):** Kacper Kowalczyk (I), Olga Lenczewska (II), Karol Szczerbiński (II), Natalia Wojnakowska (III), Piotr Drygas (III), Jan Rosa (III); **XXIII Olimpiada Filozoficzna (2010/2011):** Kacper Kowalczyk (I), Karolina Wątroba (I), Kacper Walkowiak (I), Piotr Mazurski (I), Marta Maliszewska (I), Kacper van Wallendael (I), Tomasz Kłusek (I), Karolina Wierzejska (I), Tomasz Bednarek (I), Jan Maliszewski (II), Kamil Chaber (II), Marta Michalska (II), Ewa Dobrowolska (II), Paweł Hajduk (III), Dawid Rogacz (III); **XXIV Olimpiada Filozoficzna (2011/2012):** Natalia Bukowska (I), Michał Szymański (I), Michał Waszek (I), Aleksandra Rosiek (II), Maciej Hendzel (III), Paweł Panek (III), Sandra Kublik (III), Jędrzej Kołodziejcki (III); **XXV Olimpiada Filozoficzna (2012/2013):** Kacper Baran (I), Radosław Mystek (I), Karol Staśkiewicz (II), Stanisław Jędrzak (II), Nasim Łuczaj (III), Anna Peszkowska (III)

Laureaci Międzynarodowych Olimpiad Filozoficznych

III Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna(1995): Mateusz Olszewski (III); **IV Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna (1996):** Aleksander Tarkowski (II); **V Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna (1997):** Leszek Kołodziejczyk (I), Tadeusz Litak (III); **VI Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna(1998):** Piotr Labenz (I); **VII Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna(1999):** Justyna Siderska (I); **XII Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna(2004):** Leopold Hess (I), Joanna Kusiak (II); **XIII Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna(2005):** Mikołaj Ratajczak (I), Tomasz Przeździecki(II), Marta Sznajder (IV); **XIV Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna (2006):** Mateusz Chaberski (II); **XV Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna (2007):** Daria Cybulska (II); **XVII Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna (2009):** Eliza Tymiańska (II), **XVIII Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna (2010):** Kacper Kowalczyk (II), **XXI Międzynarodowa Olimpiada Filozoficzna (2013):** Dominika Pankow (wyróżnienie)

Lista obejmuje nazwiska osób, które zajęły pierwsze trzy miejsca; w nawiasie podano kolejność miejsc (przyj. red.).

